EDITORIAL TROTTA



GUÍA
PARA ENTENDER EL NUEVO TESTAMENTO

ANTONIO PIÑERO

Guía para entender el Nuevo Testamento

Antonio Piñero

E D I T O R I A L   T R O T T A

COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS
Serie Religión

Primera edición: 2006
Segunda edición: 2007
Tercera edición: 2008

Ferraz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
Fax: 91 543 14 88
E-mail: editorial@trotta.es
http://www.trotta.es

ISBN (edición digital pdf): 978-84-9879-097-9

Para María de los Ángeles,
animadora en momentos de desánimo

CONTENIDO

ABREVIATURAS

Libros bíblicos

Antiguo Testamento

1Cro 2 Cro	Crónicas	Jc	Jueces
1 Mac 2 Mac	Macabeos	Jl	Joel
1 Re 2 Re	Reyes	Jon	Jonás
1 Sam 2 Sam	Samuel	Jos	Josué
Ba	Baruc	Jr	Jeremías
Dn	Daniel	Lv	Levítico
Dt	Deuteronomio	Mi	Miqueas
Ecles	Eclesiastés	Ml	Malaquías
Eclo	Eclesiástico	Ne	Nehemías
Esd	Esdras	Nm	Números
Ex	Éxodo	Os	Oseas
Ez	Ezequiel	Pr	Proverbios
Gn	Génesis	Sal	Salmos
Ha	Habacuc	Sb	Sabiduría
Is	Isaías	Za	Zacarías
Jb	Job		

Nuevo Testamento

1 Cor 2 Cor	Corintios	Hb	Hebreos
1 Jn 2 Jn 3 Jn	Epístolas de Juan	Hch	Hechos
1 Pe 2 Pe	Epístolas de Pedro	Jn	Juan
1 Tim 2 Tim	Epístolas a Timoteo	Jds	Judas
1 Tes 2 Tes	Tesalonicenses	Lc	Lucas
Ap	Apocalipsis	Mc	Marcos
Col	Colosenses	Mt	Mateo
Ef	Efesios	Rom	Romanos
Flm	Filemón	St	Santiago
Flp	Filipenses	Tt	Tito
Gál	Gálatas		

Otras abreviaturas

AAT	*Apócrifos del Antiguo Testamento* I-VI. Edición de A. Díez Macho, Cristiandad, Madrid, 1984-. A partir de la segunda edición, editores A. Díez Macho y A. Piñero
BNH	*Biblioteca de Nag Hammadi. Textos gnósticos* I-III. Edición de A. Piñero, Trotta, Madrid, 1997 (^{2}2000), 1999 (^{2}2004), 2000.
HF	Historia o Crítica de las formas
HR	Historia o Crítica de la redacción
s/ss	siguiente/s
v/vv	versículo/s
1QS	Regla de la Comunidad
11Q	Melquisedec Texto de la cueva 11 de Qumrán sobre este personaje
4Q246	Texto de la cueva 4 de Qumrán sobre un personaje mesiánico no identificado
1QM	Rollo de la Guerra de Qumrán
1QH	Himnos de Qumrán, algunos de ellos atribuidos al fundador de la secta

INTRODUCCIÓN

El Nuevo Testamento es el libro más vendido, leído y comentado del mundo. De él se editan y venden unos quince millones de ejemplares al año. Cientos de millones de personas hacen de él su lectura asidua y la base de su vida espiritual. En Occidente al menos, la vida cultural y religiosa está impregnada de ideas y concepciones que derivan del Nuevo Testamento. A lo largo de los últimos veinte siglos este libro ha sido el faro que ha orientado la actuación de millones de personas que han consagrado su existencia a modelar el mundo conforme a la visión que de él emana. Tales hechos indican la importancia del Nuevo Testamento y avalan la idea de que cualquier persona culta, creyente o no, debe saber algo de él. Son textos demasiado importantes como para no preocuparse de que la gente se interese por ellos y los entienda bien, independientemente de su actitud de fe o increencia ante su mensaje.

El Nuevo Testamento es un conjunto de 27 obras compuestas hace casi dos mil años, y redactadas desde unos puntos de vista y una mentalidad muy distantes y distintas de las de hoy día. Esta distancia sobre todo mental hace que en la práctica muchos de los contenidos, párrafos enteros de estas obras no se entiendan..., y por ello se lean poco. Para probarlo bastaría hacer una sencilla encuesta. Pidamos a una persona, que por su porte y apariencia tenga visos *a priori* de poseer una formación cultural media, que nos diga en dos palabras cuál es el mensaje de la Epístola a los colosenses. Quizás hasta tome por loco al encuestador..., y seguro que no sabrá articular ni tres frases seguidas. Probablemente dirá que nunca la ha leído. Si a esa misma persona pudiéramos obligarla amistosamente a adentrarse durante un rato en esa Epístola (es muy corta, y podría leerse en menos tiempo que el empleado en hojear un periódico), acabaría confesando

que no la entiende bien. Lo mismo puede ocurrir con otras obras del Nuevo Testamento, incluso con pasajes largos de los Evangelios, aunque sean las obras más conocidas.

Tres, entre otras varias, pueden ser las razones de un cierto desinterés por convertir al Nuevo Testamento en libro de lectura asidua. La primera: la religión común está pasando horas bajas, mientras proliferan supersticiones y creencias fantasiosas que no se basan precisamente en un correcto entendimiento del Nuevo Testamento tal como fue escrito, es decir, como lo pretendieron sus autores.

La segunda es la que antes apuntábamos: estos libros son muchas veces enigmáticos para los lectores del siglo XXI. Aunque las diversas iglesias o confesiones han ido transmitiendo, comentando y adaptando a los tiempos el contenido de los libros del Nuevo Testamento en sus sermones y obras de divulgación, la misma lejanía temporal de la fecha de composición del Nuevo Testamento hace que en bastantes casos ni el mismo clero los explique bien, con lo que indirectamente se contribuye a que esas obras se conviertan en textos poco o nada comprensibles para el hombre del presente siglo. Éste puede conocer las palabras que lee, pero es muy posible que se le escape —más veces de lo que piensa— el contenido verdadero que pretendió transmitir el autor.

La tercera: durante centurias la Iglesia católica, a diferencia de otras confesiones, en especial las protestantes, no ha fomentado en absoluto la lectura de la Biblia; incluso llegó a prohibirla siglos atrás. Esta actitud, hoy parcialmente reformada, ha dejado un poso de apartamiento de los textos fundamentales del cristianismo difícil de eliminar.

Sin embargo, el Nuevo Testamento sigue y seguirá siendo un libro básico. Nunca podríamos exagerar bastante la importancia cultural que los escritos del Nuevo Testamento tienen, a pesar de todo, en el mundo en el que vivimos. Se puede prescindir del aspecto religioso de su contenido, pero todo individuo culto de Occidente es de un modo u otro «cristiano», respira la «atmósfera» que emana del Nuevo Testamento y de la Iglesia que en él se basa, con sus dogmas y sus ritos. Esta «atmósfera» ha modelado durante siglos la sociedad que se autotitula occidental.

La obra presente intenta paliar este déficit de comprensión e interés por el Nuevo Testamento. Procura tomar por la mano a un lector que no acaba de entender estos importantes escritos y desea conducirle paso a paso por los vericuetos de sus textos. Pretende ser una ayuda, una guía sencilla en lo posible que le explique breve y

claramente las claves de lectura que le orienten para comprender el contenido de estos libros según la mente del autor que los escribió.

Así pues, *se trata ante todo de entender*, de comprender con exactitud qué es lo que quiso o pretendió transmitir y comunicar cada texto del Nuevo Testamento cuando se compuso, y cómo debieron entenderlo los primeros lectores a los que fue dirigido. Para entender bien estas obras es muy conveniente adelantar al lector unos pocos conocimientos previos que le será conveniente tener en cuenta: en qué ambiente nacieron los textos que componen el Nuevo Testamento, qué ideas religiosas, filosóficas, etc., imperaban en la atmósfera en la que se concibieron, cómo reaccionaron frente a tales ideas los autores, qué sociedad y situación histórica concretas hicieron que las obras del Nuevo Testamento fueran de ésta u otra manera, cómo han llegado hasta nosotros a lo largo de los siglos...

En un segundo momento ayudará mucho a la comprensión del Nuevo Testamento desde un punto de vista histórico que el lector tenga una visión de conjunto, como a vista de pájaro, de la vida y significado de Jesús de Nazaret, la base y el centro sobre el que gira este primer *corpus* de escritos cristianos.

Posteriormente esta *Guía* intentará hacer una presentación, también de conjunto, de las líneas de pensamiento que comienzan a interpretar la vida, misión y figura de Jesús y las ofrecen a un público nuevo, de modo que el lector llegue a formarse una idea suficientemente clara de cómo y por qué se fue desarrollando el bloque de nociones teológicas, ritos e instituciones que deja traslucir el Nuevo Testamento. Así se examinarán las que fueron las primeras reinterpretaciones de la vida, misión y figura de Jesús hasta Pablo de Tarso. En estos primeros años se darán pasos de gigante en la conformación de una teología propiamente cristiana.

Finalmente intentaremos tener una perspectiva de conjunto de la literatura cristiana primitiva después de Pablo. Esta *Guía* procurará situar brevemente cada obra del resto del Nuevo Testamento en su momento histórico ofreciendo en cuanto es posible sus claves de lectura. En esta cuarta parte tendrán también su hueco a menudo cuestiones de estructura y composición de los diversos escritos, junto con otros temas de su historia de la composición, como quiénes fueron sus destinatarios, ya que cada autor tenía presente un determinado círculo de lectores que influía en su modo de presentar su intención, mensaje e ideas que deseaba transmitir.

Estas intenciones determinan la estructura de la presente *Guía* que está dividida en cuatro partes:

I. Cosas que es conveniente saber para entender mejor el mundo del Nuevo Testamento.

II. El fundamento del Nuevo Testamento, Jesús de Nazaret: ¿cómo podemos concebir hoy que fue la vida y obra del Jesús de la historia?

III. Las primeras reinterpretaciones de Jesús: desarrollo histórico de las ideas, ritos e instituciones en los primeros momentos incluido Pablo de Tarso.

IV. Visión de conjunto del resto del Nuevo Testamento. Claves de lectura de estos escritos y de las cuestiones en ellas implicados.

Tenemos motivos sobrados para ser moderadamente optimistas en cuanto a las posibilidades de comprensión del Nuevo Testamento... a pesar de los muchos siglos pasados desde su composición. Con un poco de esfuerzo es posible estar seguros de que se entienden suficientemente bien las líneas generales del pensamiento de cada una de las obras de esta colección. Gracias a la aplicación sistemática y consecuente de los métodos que historiadores y filólogos han ido desarrollando en los últimos doscientos años en el estudio de los libros de la Antigüedad es posible hoy acercarse y comprender bien qué sentido tiene cada texto del Nuevo Testamento primero en sí mismo y, en segundo lugar, en el ámbito o contexto de la historia del cristianismo primitivo.

Por el contrario, algunos creyentes opinan que al ser el Nuevo Testamento un libro sagrado, «inspirado», no se le pueden aplicar las técnicas utilizadas para la interpretación de otros textos antiguos, no sagrados. Sólo deben ser leídos desde la fe. Solamente ésta es capaz de desentrañar el contenido sustancial del Nuevo Testamento, su misterio casi insondable. O también: sólo teólogos profesionales y creyentes pueden extraer de ellos la profunda verdad que contienen. Pienso que algunos lectores expresarían así estas ideas: ¿cómo puede pretender un autor que sólo considera el Nuevo Testamento desde un punto de vista histórico, racionalista y filológico escribir una *Guía para entender el Nuevo Testamento?* ¿Cómo va a enseñar a entender quien en realidad no entiende nada, pues no trae en consideración el elemento sobrenatural?

Adelantándome a estas posibles críticas respondería: utilizar para el Nuevo Testamento las categorías de «misterio casi insondable» o «verdad profunda alcanzable sólo por la fe» sería renunciar al uso de la única facultad que tenemos para conocer, nuestra razón. Además, estas afirmaciones no nos parecen correctas porque si intentáramos fundamentarlas estaríamos razonando en círculo. La base de seme-

jante pretensión sólo podría ser el argumento arriba expuesto: estos libros no pueden ser examinados críticamente por ser sagrados. Ahora bien, ¿por qué son sagrados? Porque son la palabra de Dios. ¿Quién lo afirma? La Iglesia con todo su poder sobrenatural. ¿De dónde obtiene la Iglesia este poder? Naturalmente, de haber sido fundada por Jesús tal como afirman estos libros. Por tanto estos libros apoyan su sacralidad en la voz y autoridad de la Iglesia, y ésta fundamenta su poder en que así lo afirman los libros sagrados y en lo ocurrido con Jesús tal como en ellos se cuenta. El razonamiento es un círculo perfecto: el carácter sacro del Libro se fundamenta en la Iglesia, y ésta obtiene su autoridad del Libro.

Queda, pues, claro que no podemos admitir este tipo de razonamiento. No es sólo la teología o la fe las que tienen una voz competente para presentar ante el lector del siglo XXI la plenitud de sentido de estos textos religiosos, sino sobre todo la investigación literaria, la filología y el conocimiento de la historia de la época. Las afirmaciones teológicas entran también de lleno en el campo de la investigación de la historia antigua, en concreto de la historia de las ideas, y por ello no se escapan de las leyes científicas que rigen una indagación estrictamente histórica. Ésta es la razón por la que las obras contenidas en el Nuevo Testamento pueden y deben ser estudiadas sin necesidad de pensarlas obligatoriamente como «inspiradas» y portadoras de una revelación. Son en primer lugar documentos informativos de una época en la que los mensajes religiosos (y de otro tipo) se transmitían no con la asepsia científica de hoy día, sino de acuerdo con las maneras de aquellos momentos.

Así pues, para lograr el objetivo propuesto —primero entender; luego juzgar— aplicaremos a las obras del Nuevo Testamento las mismas técnicas que se utilizan para analizar otros textos legados por la Antigüedad, por ejemplo, las obras de Julio César, de Tito Livio o las de Epicteto y Tucídides. Gracias a ellas intentaremos extraerles toda la información posible que ayude a su comprensión. Las obras del Nuevo Testamento son un producto humano e hijas de su tiempo; sólo se destacan entre las muchas obras que nos ha transmitido la antigüedad grecolatina y judía por la trascendencia cultural y religiosa que le han otorgado los siglos, en verdad infinitamente superior a otros productos de ese mismo legado. Pero este hecho indudable no afecta al modo de comprensión ni a los métodos que debemos emplear para analizarlas y entenderlas.

Esta *Guía* intenta no asumir de antemano ningún partido en pro o en contra de la posibilidad de la revelación. Una vez bien entendi-

dos los textos, cada lector adoptará ante ellos la postura que considere conveniente..., una postura que muchas veces se reservará para el ámbito de la intimidad. Debemos insistir, sin embargo: primero es necesario entender; luego vendrá qué posición se adopta ante los textos. Como paso previo e indispensable para una fe o una increencia meditadas es preciso saber con seguridad qué es en realidad lo que afirman escritos tan lejanos en el tiempo como los que componen el Nuevo Testamento.

El presente libro intenta ser lo más claro y didáctico posible, y no presupone en el lector ningún conocimiento técnico previo. Si fuere necesario emplear vocablos de la terminología científica, se procurará explicarlos en el texto mismo, o bien el lector encontrará una aclaración de ellos en el glosario impreso al final del libro. Ya de antemano pido excusas a los especialistas de la materia —si este libro cae por casualidad en sus manos— por el afán de explicar y aclarar incluso cosas que ellos considerarán básicas o elementales.

Primera Parte

QUÉ ES NECESARIO SABER PARA ENTENDER EL NUEVO TESTAMENTO

Capítulo 1

¿QUÉ ES EL NUEVO TESTAMENTO?

El Nuevo Testamento es un conjunto de escritos de origen y carácter muy diferentes que unidos entre sí forman la parte principal de la Biblia cristiana. Es a la vez un libro y un conjunto de libros. No es una obra simple, unitaria, sino un complejo de escritos que a menudo no concuerdan entre sí: cada una de sus partes muestra a veces ideas diferentes. El Nuevo Testamento es un libro de historia, pero ante todo de propaganda de una fe. A los ojos de los que no comparten esta fe el Nuevo Testamento es una mezcla de historia, leyendas y mitos de contenido religioso.

La tradición cristiana considera las 27 obras contenidas en el Nuevo Testamento como «sagradas». Son la plasmación de la última revelación divina, la «palabra de Dios», que tomó cuerpo por escrito entre la mitad del siglo I y los primeros años del II de nuestra era. Como escrito de propaganda de una fe concreta, el Nuevo Testamento trata de convencer al lector de que dentro de él se encuentra la verdad, y que si se cree en ella se consigue la salvación.

- *El Nuevo Testamento es un conjunto voluntariamente predeterminado y excluyente*. En el capítulo tercero veremos en sus líneas esenciales cómo se llegó a precisar qué obras cristianas —entre muchas— debían tenerse por «sagradas» y cuáles no, es decir, cuáles forman y cuáles no el Nuevo Testamento y por qué. En principio y por sí mismas, es decir, sin esa calificación o etiqueta externa, la mayoría de los escritos del Nuevo Testamento no se presentan como «palabra de Dios», sino como narraciones de unos hechos controlables por la historia, como explicaciones teológicas de los mismos o como escritos de circunstancias (cartas) entre dirigentes cristianos y sus fieles.

- *El Nuevo Testamento es casi todo él una producción anónima*. Aunque cada una de sus 27 obras lleva el nombre de un autor, en realidad tal atribución es engañosa: o bien nada sabemos de tal autor, o bien la atribución es errónea. Sólo siete cartas (1 Tes, 1 y 2 Cor, Ef, Flp, Gál y Rom) llevan la marca de un mismo escritor que nos es relativamente bien conocido: Pablo de Tarso. La Iglesia antigua no tuvo especial afán crítico o histórico por determinar con exactitud si los nombres de autor atribuidos al resto de las obras contenidas en su canon de Escrituras eran en verdad sus auténticos autores.
- Al no ser un libro compacto, redactado por un autor único, sino un conjunto de obras muy diferentes entre sí en estilo, lenguaje, género literario y propósito, *el Nuevo Testamento contiene en sí mismo una tensión entre la unidad y la diversidad*. Un observador exterior y poco respetuoso podría sentir la tentación de calificarlo como «cajón de sastre». En realidad, el Nuevo Testamento no es más que el reflejo de la diversidad del cristianismo primitivo, aunque dentro de una cierta unidad. Por otro lado, esta diversidad se corresponde, como veremos (pp. 98ss), con la diversidad del judaísmo mismo del que procede el cristianismo. La diversidad aparece reflejada incluso en el género y estilo de los libros que componen el Nuevo Testamento. Hay dentro del Nuevo Testamento un libro de historia, los Hechos de los apóstoles; hay «biografías» al modo de la época, como los evangelios; hay cartas apasionadas y combativas, como la Epístola a los Gálatas, y otras más teóricas como la dirigida a los Romanos; otras de muy poca doctrina teológica y mucho de exhortación como la Epístola de Santiago, u otras simplemente polémicas como la de Judas. Hay partes de visiones y revelaciones del más allá, como el Apocalipsis de Juan, y hay finalmente otros escritos de variada textura que se presentan normalmente como circulares a diversos grupos de cristianos, y que discuten tanto nociones teológicas como problemas prácticos: Epístolas pastorales.
- Al ser el Nuevo Testamento un conjunto de obras de enfoques diferentes, *no es de extrañar que el lector detecte entre ellas tensiones y divergencias teológicas, incluso contradicciones*. Cada obra, o a veces bloques de obras, presentan su propia opción ideológica. Así, por ejemplo, hay un abismo entre la concepción de la fe de las Epístolas a los gálatas y romanos y la de la Epístola de Santiago; o se perciben muchas diferencias, casi insalvables, entre las imágenes de Jesús de los tres primeros evangelios y la del Evangelio de Juan. Igualmente el pensamiento sobre la Iglesia, el matrimonio, o el retorno de Jesús como mesías y juez final (la «parusía») no es el mismo, ni mucho

menos, en las cartas auténticas de Pablo y en las compuestas en su nombre por sus discípulos (por ejemplo, las Epístolas pastorales).

- *El Nuevo Testamento no representa aún plenamente la ortodoxia de la Gran Iglesia*. Ésta se irá formando poco a poco precisamente como fruto en gran parte de la constitución misma del Nuevo Testamento como canon y de una interpretación de él forzadamente unitaria. El firme modelo organizativo que se impone en buena parte de la Iglesia a partir de mediados del siglo II (un superintendente, el «obispo», al frente de un consejo de ancianos o «presbíteros», auxiliados por un conjunto de ayudantes, «diáconos») ayudará mucho a la estructuración de la ortodoxia... que aún tardará siglos en imponerse de modo firme.
- *Las obras del Nuevo Testamento tienen al menos cuatro características en común*:

Primera: sus autores fueron todos judíos, del siglo I de nuestra era. Se podría discutir el caso de Lucas, autor del tercer evangelio y los Hechos de los apóstoles, pero lo más probable es que al menos fuera un «prosélito», un convertido al judaísmo con muy buenos conocimientos de él. El Nuevo Testamento es, por tanto, un producto judío y pertenece de lleno a la historia de la literatura judía, aunque sea novedoso en parte dentro de ella. Cuanto mejor conozca el judaísmo del siglo I más fácil será para un lector potencial del Nuevo Testamento entender este *corpus*.

Segunda: su entorno sociológico e histórico es el Mediterráneo oriental del siglo I, una época efervescente en lo religioso que generó muchas ideas novedosas. Es necesario, por tanto, situarse en este ambiente.

Tercera: todos sus autores escribieron en griego con mayor o menor elegancia. Algunos eran de lengua materna aramea, y eso se trasluce en su modo de redactar y en sus ideas, pero todos están conformados de algún modo por la mentalidad griega que va unida a la lengua y su uso. En este sentido el Nuevo Testamento pertenece también por derecho a la historia de la literatura griega. Es un producto judío y, a la vez, un producto griego. Esta mezcla influirá profundamente en la teología del Nuevo Testamento.

Cuarta: todos los autores intentan explicar el mundo y el ser humano en su relación con Dios a través de la fe en una misma persona, Jesús de Nazaret. Jesús es el mesías verdadero, el Hijo de Dios, aunque cada autor puede divergir de los otros en cómo entiende concretamente ese mesianismo y esa filiación divina.

- *El Nuevo Testamento es interpretación de hechos en clave sobrenatural:* presenta una serie de hechos y los interpreta como la acción

definitiva de Dios para salvar al ser humano. Ninguna página del Nuevo Testamento es pura historia: no ofrece los hechos susceptibles de una investigación histórica por sí mismos, por el interés mismo de lo ocurrido. Lo que le importa a cada autor de este *corpus* es lo que nos dicen esos hechos sobre el plan de Dios y la historia de la salvación.

El núcleo de la vida de Jesús, y por tanto del Nuevo Testamento, lo constituyen los hechos siguientes: un maestro galileo del siglo I, antiguo discípulo de Juan Bautista y que luego funda su propio grupo, atrae a las masas con su proclamación de que el reino de Dios se acerca a toda prisa. Pasó un cierto tiempo predicando esa venida del reino de Dios en Galilea. Mucha gente fue tras él no sólo por su doctrina sino porque era también un sanador y un exorcista, como algún que otro rabino de su época. Luego subió a Jerusalén a completar su predicación y allí lo prendieron las autoridades porque perturbó el funcionamiento del Templo y predijo que Dios lo sustituiría por otro nuevo. Las autoridades lo mataron al considerarlo peligroso para el orden público tanto desde el punto de vista de las estructuras judías como de las romanas.

La interpretación de esos hechos por parte del Nuevo Testamento es la siguiente en líneas generales: ese maestro de Galilea es en realidad el Hijo de Dios, el mesías tan ansiosamente esperado; según el Cuarto Evangelio, es la Palabra, el *Logos* de Dios que existe desde siempre y es Dios. Su doctrina es la transmisión de la voluntad divina a los hombres para la salvación de éstos. El Diablo se opone a ese plan de salvación, pero es derrotado en toda la línea por Jesús mismo que demuestra con sus milagros y curaciones que Satanás tiene poco que hacer cuando el reino de Dios impere sobre la tierra. Pero el plan divino incluye el sacrificio del anunciador y mediador de ese Reino. Las autoridades terrenales, judías y romanas, impulsadas por el Diablo, lo prenden y lo crucifican. Pero esa aparente victoria es su derrota. En realidad lo que ha pasado es que se ha consumado un sacrificio de la víctima perfecta: un ser a la vez divino y humano que con su muerte ha expiado ante Dios (es Dios) los pecados de todos los hombres (es hombre). La humanidad queda reconciliada con Dios gracias a este sacrificio único. Pero la víctima no muere definitivamente, sino que resucita. Queda así claro que no es simplemente un hombre, sino un ser que pertenece al ámbito de lo divino. El hombre puede participar de la resurrección de Jesús y apropiarse de los beneficios de la salvación si tiene fe en que esos hechos aparentemente banales (la crucifixión por los romanos de un sujeto peligroso..., hecho repetido centenares de veces en Palestina) tienen otro significado.

A los ojos de un intérprete de fuera hay una notable diferencia entre lo acaecido y lo interpretado. Para la crítica racionalista esta interpretación de los hechos ofrecida por el conjunto de las obras del Nuevo Testamento es puramente mítica y sin base. Lo único que debería hacer la ciencia histórica —dice— es constatar los hechos incontrovertibles. Todo lo demás pertenece al reino de la especulación, de la leyenda y del mito. Para el creyente, sin embargo, esa interpretación no es mítica. Considerarla como tal es ofensiva y simplemente un *a priori*: es negar por sistema la existencia de lo sobrenatural y la intervención de Dios en la vida humana. La interpretación de los hechos en torno a Jesús como historia de la salvación es una posibilidad real de la historia misma. Las dos posturas son antagónicas. Pero para defender una u otra lo primero que debe hacerse es entender bien la base sobre la que se discute, el Nuevo Testamento.

Esta *Guía* considera importante insistir en que el Nuevo Testamento no es un libro de historia sino con muchas reservas. El Nuevo Testamento es, por una parte, la información más antigua sobre los acontecimientos que fundaron y constituyeron el cristianismo. Sobre todo los Hechos de los apóstoles, los evangelios y secciones de algunas cartas, pretenden ser el relato de hechos realmente acaecidos. De ello no cabe duda. Pero, por otra parte, el Nuevo Testamento es ante todo el testimonio de una fe, el testigo de unas creencias y la proclamación de ellas. A la vez es una exhortación a adherirse a ellas. De este hecho se deriva una consecuencia importante: como testimonio de fe es muy posible que los hechos que narran esos textos estén vistos a través de las lentes de esa fe, lo que implica una cierta distorsión. Otras personas, creyentes de otras religiones, hubieran percibido los mismos hechos de otro modo. Ese grado de subjetividad de los autores, propagandistas de sus creencias, tiene que ser tenido en cuenta a la hora de entender e interpretar sus relatos.

Nuevo Testamento, leyenda y mito

Parte de las historias y narraciones del Nuevo Testamento pueden considerarse legendarios, por ejemplo, algunos de los relatos de milagros de Jesús que van en contra de las leyes fundamentales de la naturaleza, como el caminar sobre las aguas (Mc 6,45-52) o la multiplicación de los panes (Mc 6,34-44).

Según muchos intérpretes, el Nuevo Testamento contiene también mitos puesto que la mayor parte de los hechos sobrenaturales sólo son expresables por medio de afirmaciones míticas. Según la

moderna sociología, un mito es una narración que «versa sobre un tiempo decisivo para el mundo, en el que intervienen agentes sobrenaturales que convierten una situación inestable en estable». El mito es un texto que tiene un «poder legitimador que funda o cuestiona una forma de vida social». Al mito subyace una «mentalidad o estructura mental» plasmada en narraciones que «suponen otra manera de ordenar el mundo en formas intuitivas y con arreglo a unas categorías» (Theissen, pp. 16, n. 5 y 41).

Pongamos un ejemplo de mito. En el capítulo 12 el autor del Apocalipsis afirma haber visto una gran señal en el cielo: una mujer, vestida de sol, con la luna bajo sus pies y coronada de doce estrellas, da a luz al mesías, un hijo varón que ha de regir al mundo entero. Entonces aparece una gran serpiente roja, de color de fuego, con siete cabezas y diez cuernos que persigue a la mujer y trata de devorar a su hijo. Es usual interpretar a la mujer como la Virgen María; al hijo como el mesías, Jesús, y a la serpiente como Satanás que persigue a muerte al Redentor y a sus seguidores. Ahora bien, parece evidente que María y su hijo no fueron perseguidos por monstruo alguno con tantas cabezas. El autor del Apocalipsis está utilizando aquí un símbolo, un mito, para expresar que el Diablo, enemigo del reino de Dios, ha de perseguir a Jesús y a sus seguidores. El mito está utilizado para expresar una noción religiosa. W. Bousset, un célebre estudioso del Nuevo Testamento de finales del siglo XIX y de comienzos del XX, afirmaba que ese mito recogido por el autor del Apocalipsis es aún más complejo. Tras la leyenda de la Serpiente / Anticristo se esconde un mito muy antiguo, un mito cosmogónico, es decir, sobre la creación del mundo y el dragón primordial, que prolonga su sombra hasta el final de este mundo. En esos momentos tendrá lugar la revuelta del monstruo marino primigenio que combatirá contra el Creador al final de los tiempos. Este mito, ligeramente transformado, es el que se recoge en el Apocalipsis de Juan. En efecto —sostiene Bousset—, el autor de este escrito afirma por medio del mito que en el final de los tiempos no habrá una lucha entre un rey terreno e Israel, sino el combate directo de Satán, el antiguo dragón primordial, y Dios, que tiene su trono en las alturas.

Para los creyentes de otras religiones, como, por ejemplo, el judaísmo y el islam (para nombrar sólo a aquellas que en todo o en parte se basan en el Antiguo Testamento) otros mitos que contiene el Nuevo Testamento son:

- El pecado original, cuya semilla se halla en Gn 3, pero que el judaísmo no desarrolló, sino sólo Pablo.
- La encarnación de un mesías divino y la virginidad de María.
- La concepción de un redentor que desciende desde la esfera celestial, ejecuta el acto de la redención en la tierra y asciende de nuevo a la esfera celeste.

- La idea de que este redentor sea hijo de Dios en un sentido real, ontológico, no figurado.
- La muerte y resurrección del Redentor; su ascensión a los cielos.

Como se ve, prácticamente todo el núcleo esencial de lo nuevo que aporta el cristianismo sobre el judaísmo y que constituye el meollo del mensaje del Nuevo Testamento es considerado mítico por los creyentes de esas dos religiones importantes. Naturalmente, para los creyentes cristianos estos eventos denominados mitos por los de fuera son realidades históricas, aunque conocidas en profundidad sólo por la fe y la revelación. Pero también los de dentro, los cristianos de confesiones no católicas, emplean el vocablo «mito» para referirse a esos hechos que los libros del Nuevo Testamento presentan como realidades indiscutibles. La cuestión no es sencilla: hay un intenso debate desde el siglo XIX *dentro del cristianismo mismo* sobre el sentido en que ha de entenderse la existencia de mitos en el Nuevo Testamento.

Dos son los autores más influyentes desde el siglo XIX hasta hoy que defienden la presencia de mitos en las narraciones del Nuevo Testamento.

1. El primero es D. F. Strauss en su célebre *Vida de Jesús* de 1835/1836. Aunque este autor no explica claramente en ningún lugar de su obra qué entiende exactamente por mito, se deduce del conjunto de su trabajo que para él el mito es la expresión narrativa de una idea religiosa, la vestimenta ficticia creada por la imaginación humana para describir una noción religiosa, verdadera, interesante o incluso vital. Los hechos narrados en los mitos no precisan ser históricamente ciertos tal como comúnmente se entienden (es decir, acaecidos tal cual se narran), sino que se cuentan y escriben sólo para vehicular un concepto.

Pongamos un ejemplo: la resurrección de Lázaro en Jn 11. La exégesis de la Iglesia desde la época primitiva hasta hoy afirma que el autor del Cuarto Evangelio transmite una historia auténtica, algo que aconteció realmente. La crítica racional —argumenta Strauss— piensa que esta exégesis es infantil. Esa resurrección no ocurrió realmente nunca ni es comprobable por la historia. La crítica racional, al comprender la lógica interna de la formación de las historias evangélicas, llega a la conclusión de que la «historia» de la «resurrección» significa sólo que la presencia de Jesús hace que el alma viva realmente una vida espiritual verdadera. Es una «resurrección» en cuanto es un paso de una vida falsa, muerta, a otra auténtica.

Strauss daba por supuesto que los años siguientes a la muerte de Jesús habían sido muy fecundos en mitos sobre él, ya que la vida,

hechos y dichos del Maestro, por su indudable genio religioso, debió de provocar en sus discípulos una fuerte conmoción. Por eso las generaciones posteriores de cristianos glorificaron, ensalzaron e idealizaron al personaje que amaban y adoraban entrañablemente. En consonancia con sus presupuestos, Strauss presentaba un nuevo método de acercamiento al texto evangélico: prestar atención a la función creadora de mitos del ser humano ante lo grandioso. Precisamente si se comprenden sus mecanismos y producciones, y se elimina lo que siglos después se ve claramente que no puede ser válido, se puede intentar captar el mensaje transmitido por esos mitos, que es el mensaje de Jesús.

2. La siguiente manera de entender la relación mito-Nuevo Testamento la marca la obra del teólogo R. Bultmann (muerto en 1977). Éste considera que el Nuevo Testamento transmite un mensaje válido, pero expresado en un lenguaje mítico, incomprensible e inválido para el hombre de hoy. Por ello propuso su programa de «desmitologización del Nuevo Testamento» que permitiría comprenderlo en su esencia y adaptarlo a los momentos actuales. Entonces el hombre se enfrentaría a lo que Dios desea de él y podría tomar al respecto una decisión. Según Bultmann, lo sobrenatural no es cognoscible por el ser humano ni expresable con el lenguaje de la historia. «Mito» es toda narración neotestamentaria que nos habla del «más allá» —desconocido— utilizando términos y hechos de la vida presente, el «más acá». Por ello, siempre que aparezcan hechos sobrenaturales en el Nuevo Testamento (por ejemplo, la encarnación) hay que clasificarlos como «mitos». No son hechos reales, históricos, sino modos de expresión utilizados por los antiguos para manifestar la existencia de verdades espirituales. Bultmann es, pues, deudor de Strauss.

Pongamos un ejemplo. Según Bultmann, el Jesús del Cuarto Evangelio es un caso claro de concepción mítica que nada tiene que ver con el Jesús de la historia sino con el dogma cristiano. El autor de este evangelio utiliza fundamentalmente un mito gnóstico (cf. pp. 128 y 394) para reinterpretar la figura del Jesús palestino: una figura celeste es enviada por la divinidad desde el mundo de la luz, arriba, el cielo, hasta aquí abajo a la tierra, subyugada por poderes demoníacos. La misión de ese Enviado es liberar a las almas de los hombres, que tienen su origen en el mundo luminoso, pero que se hallan desterradas en esta tierra. El emisario divino adopta una figura de hombre y ejecuta las obras de revelación que le ha confiado la divinidad. El Emisario se revela a sí mismo por medio de sus afirmaciones (que comienzan con un «Yo soy») y consigue que las almas se acuerden de su origen divino y aprendan el camino de retorno a donde habían salido, el mundo de arriba. Una vez cumplida su misión reveladora, el Emisario asciende y vuelve de nuevo a donde salió, el mundo

celeste. Este mito ejerce luego una gran influencia en la historia del cristianismo al ser admitido el Cuarto Evangelio en el canon de Escrituras sagradas.

El lector juzgará si le convencen o no estas aproximaciones a los textos del Nuevo Testamento. Al menos, a la hora de comprender qué es y qué representa el Nuevo Testamento debería tener presente que —desde diversas perspectivas— tal *corpus* de escritos no es solamente historia, y que muchos de sus intérpretes, incluso cristianos, defienden que debe entenderse globalmente como una mezcla de historia, leyenda y mito.

Observaciones sobre el modo como se imprime hoy el Nuevo Testamento

El lector de hoy lee el Nuevo Testamento en un orden y disposición que viene desde muy antiguo. Esta ordenación procede de los siglos IV y V, y así suele imprimirse el Nuevo Testamento desde la invención de la imprenta. Sin embargo, este orden es un tanto curioso y en algún aspecto puede despistar al lector y no ayudar en absoluto a su comprensión del texto. Conviene que éste tenga en cuenta lo siguiente:

1. Lo primero que encuentra impreso el lector son los Evangelios, más los Hechos de los apóstoles. Como estas obras tratan de Jesús y el autor que viene a continuación, Pablo de Tarso, supone en sus lectores el conocimiento previo de éste, de un modo espontáneo el lector tiende a creer que los Evangelios se compusieron primero, cronológicamente, y luego escribió Pablo sus cartas. Pero esto no es así. Como veremos, la primera composición del Nuevo Testamento es la Carta primera a los tesalonicenses, que fue redactada hacia el 51 d.C. De entre los evangelios, el primero, el de Marcos, fue compuesto hacia el 70/71 d.C., y el último, el de Juan, hacia el 90/100 d.C. Son, por tanto, cronológicamente posteriores. Sería ideal que el lector leyera las obras del Nuevo Testamento en orden cronológico de composición (en tanto en cuanto puede fijarse), puesto que ello le ayudaría a comprender cómo el Nuevo Testamento es una obra compleja que va evolucionando en sus doctrinas.

2. El Nuevo Testamento en su actual formato coloca en primer lugar al Evangelio de Mateo porque se creía antiguamente que este escrito fue el primero en ser compuesto. Hoy sabemos con relativa certeza que el primero en redactarse fue el Evangelio de Marcos. Éste debería ir situado en primer lugar.

3. El orden actual del Nuevo Testamento separa en partes dos obras que eran una sola: el Evangelio de Lucas y los Hechos de los apóstoles. Como veremos, fueron disociadas simplemente porque no cabían en un rollo normal de papiro. Luego se confirmó la división y se hizo costumbre ya que tenía un cierto fundamento: la primera parte, el Evangelio, trata de la acción del Espíritu en Jesús, mientras que la segunda, los Hechos, aborda fundamentalmente la obra del Espíritu en dos seguidores de Jesús: Pedro en la primera parte (más o menos hasta el capítulo 12), y Pablo en la segunda (más o menos desde el capítulo 13 en adelante). Por tanto, la división de la doble obra de Lucas en dos secciones, que se imprimen distanciadas, puede despistar al lector que olvida fácilmente que una parte, el Evangelio, no puede entenderse bien sin la otra, y a la inversa.

4. El formato actual separa también físicamente cuatro obras en el Nuevo Testamento que son el producto de una misma «escuela», a la que denominamos «Grupo o Escuela de Juan» (cf. pp. 481ss). Estas obras son: el Evangelio de Juan y las tres epístolas johánicas. Como veremos, parece cierto que esas obras no fueron compuestas por un mismo autor, aunque a la vez parece también seguro que sus autores pertenecen al mismo grupo teológico. La separación física de tales obras en el orden normal del Nuevo Testamento tampoco ayuda a la comprensión del lector.

5. El *corpus paulino* no está dispuesto por orden cronológico en nuestras ediciones del Nuevo Testamento. Justamente la primera epístola con la que se encuentra el lector es Romanos... ¡que es cronológicamente la última! En Pablo, al igual que en otros conjuntos del Nuevo Testamento, es importante leer las cartas paulinas según su orden temporal de composición, *porque Pablo va progresando en su pensamiento*.

La disposición actual está curiosamente ordenada por algo que en sí tiene muy poca importancia: *el tamaño de las cartas*: de mayor a menor según tres bloques: Rom, 1 Cor, 2 Cor, Gál / Ef, Flp, Col, 1 Tes, 2 Tes / 1 Tim, 2 Tim, Tt, Flm. Curiosamente esta disposición produce otros efectos nocivos como vemos a continuación.

6. Dentro del *corpus* paulino la disposición actual del Nuevo Testamento mezcla en un cierto revoltijo cartas *auténticas* de Pablo con otras que fueron escritas por sus discípulos (*«pseudónimas»*; cf. cap. 18). Así, por ejemplo, Efesios, que tiene una mentalidad teológica particular, va colocada entre Gálatas y Filipenses, que siguen una misma línea teológica.

7. Hay muchos autores que sostienen que ayudaría mucho a la

comprensión del Nuevo Testamento sacar a las Epístolas pastorales (cap. 31) del lugar en donde están colocadas y situarlas junto con las denominadas «Epístolas católicas» o «universales» (Sant, 1 y 2 Pe, Jds), a la vez que se elimina de esa división a las tres epístolas joháni-cas que, como hemos indicado ya, forman un claro grupo aparte. La colocación actual dentro del *corpus* paulino —se argumenta— ayuda poco a entenderlas bien.

8. Las llamadas Epístolas «católicas» o «universales», es decir, dirigidas no a una comunidad particular de la Iglesia sino a todas, no son en realidad «universales». Como veremos en los capítulos correspondientes, al menos 3 Jn está dirigida a una persona en concreto, y 2 Jn y 1 Pe están escritas para una o unas determinadas iglesias particulares. Sólo el encabezamiento de 2 Pe y parcialmente el de Sant (Heb no tiene encabezamiento y, por tanto, puede considerarse «carta universal», aunque no fue compuesta por Pablo) hacen justicia a esa ordenación y agrupación como «epístolas universales».

En síntesis: la disposición u orden, y el modo actual de imprimir el Nuevo Testamento no ayudan precisamente al lector a entenderlo bien. En los capítulos respectivos volveremos a hacernos eco de estas observaciones e intentaremos informar al lector de cuál sería el lugar ideal de cada grupo de escritos en un «Nuevo Testamento» impreso de una manera más acorde con la historia.

Capítulo 2

CÓMO SE ESCRIBIÓ EL NUEVO TESTAMENTO

Al principio de su existencia los grupos cristianos tenían las mismas Escrituras sagradas que el judaísmo, su religión madre, y no necesitaban otras. Los primeros textos cristianos primitivos fueron cartas, no evangelios. Éstos se compusieron más tarde y hay que buscar las razones de su aparición. A la muerte de Pablo y otros apóstoles sus discípulos continuaron escribiendo cartas que editaron con los nombres de sus maestros, no los suyos propios. Además de cartas y evangelios el cristianismo primitivo generó una historia de la Iglesia (los Hechos de los apóstoles) y una literatura de revelaciones o apocalipsis. Pero los originales de estas obras no se han conservado. Todos los escritos del Nuevo Testamento tal como se imprimen hoy son copias de originales perdidos, lo que da pie a preguntarnos: ¿cómo se componían y difundían los libros en la Antigüedad? En este capítulo abordamos estos temas desde un punto de vista sobre todo formal y literario. Hubo muchos otros factores históricos y sociales que condicionaron decisivamente la gestación de las obras del Nuevo Testamento que se irán tratando a lo largo de los capítulos siguientes.

Qué tipo de libros componen el Nuevo Testamento

Los primeros cristianos eran llamados «nazarenos» (Hch 24,5). En el transcurso de un breve tiempo, sin embargo, cuando la nueva fe se extendió fuera de Palestina, en concreto en Antioquía de Siria, alguien inventó el nombre de «cristianos», derivado del griego *christós*, que significa «ungido», «mesías». Así pues, los primeros creyentes en Jesús eran denominados «mesianistas». Eran por tanto un grupo o «secta» judía, que se diferenciaba de los demás sólo porque afirmaba que Jesús, un crucificado, era el mesías. Estas gentes no tenían al

principio una «Biblia» propia, sino que sus «sagradas Escrituras» eran las mismas que las de cualquier otro grupo judío. Y en realidad no necesitaban más.

No tener escritos propios tenía un cierto fundamento. En primer lugar, Jesús no escribió nada, ni tampoco ordenó a sus discípulos que compusieran libros para conservar sus palabras. Segundo, los cristianos primitivos no pensaban que estuvieran formando una nueva religión. Si se le hubiera preguntado a Pablo, incluso al final de su vida, si él estaba configurando una religión nueva, consideraría la pregunta un disparate. El Apóstol había dejado claro en su Carta a los romanos, que los nuevos creyentes, incluidos los paganos, no eran más que un injerto en el olivo antiguo de la religión judía. Los creyentes en Jesús se consideraban más bien, lo mismo que los autores de los manuscritos del mar Muerto, el verdadero Israel, continuador y perfeccionador de la antigua y venerable religión de los antepasados. A ese nuevo Israel se habrían de incorporar un cierto número de paganos determinado por Dios y predicho por los profetas para constituir el Israel entero a la espera del final de la historia (cf. pp. 245s).

El nuevo grupo pensaba que los demás judíos habían abandonado de hecho la Alianza con Dios, ya que rechazaban al mesías enviado. Y si los cristianos eran el verdadero Israel, no necesitaban nuevas Escrituras. Les bastaba con las que ya tenían..., sólo que era preciso interpretarlas correctamente, de modo que se descubriera cómo daban pleno testimonio de Jesús, el verdadero mesías, el «cristo». Por tanto, lo que hoy llamamos Antiguo Testamento era la única Biblia de los primeros nazarenos / cristianos. Poco a poco, sin embargo, en el seno de los diversos grupos o iglesias, se generaron escritos internos y para uso interno. Es probable que lo primero que pasó al papiro, pergamino o al códice fue lo que más se necesitaba para la predicación o proclamación del mensaje sobre Jesús o «evangelio»: suponemos que cada predicador cristiano con posibilidades económicas copió en una especie de vademécum los dichos y sentencias de Jesús que considerara más importantes, una relación de sus milagros y quizás también un florilegio de textos de la Escritura que probaban que el Maestro era el mesías prometido.

Luego se generaron otros textos que expresaban puntos de vista propios de la nueva «secta» judía que se iba distanciando de la religión madre por la radicalidad de sus convicciones religiosas sobre todo en torno a la figura y misión de Jesús. Sólo muchos decenios más tarde algunos de estos escritos internos que daban cuerpo a las ideas teológicas que se iban desarrollando dentro de las diversas co-

munidades del grupo serán considerados «sagrados», «dotados de autoridad». Ello ocurrirá únicamente cuando la secta judía de los nazarenos / cristianos se separe como conjunto de la religión común o judía. En el capítulo siguiente veremos cómo y por qué.

Los primeros ejemplos de textos que más tarde habrían de formar el Nuevo Testamento son cartas, no evangelios. Señalamos ya (p. 29) que el orden en el que hoy aparecen impresos los libros del Nuevo Testamento, es decir, la colocación en primer lugar de los evangelios, y posteriormente las cartas de Pablo, unido a la idea de que primero fue Jesús y luego su Apóstol, es engañosa cronológicamente y no debe hacernos olvidar que los evangelios son productos literarios más tardíos que las cartas de Pablo.

Que al principio se escribieran sólo cartas se explica fácilmente por la mentalidad de los primeros cristianos y por las necesidades de la constitución de las primeras iglesias. En ellas o bien existían algunos dirigentes que habían tenido un contacto más o menos directo con Jesús y podían transmitir sobre él noticias de primera mano, o bien se esperaba que el retorno de Jesús, investido tras la resurrección de plenos poderes mesiánicos como brillante juez de vivos y muertos, habría de ocurrir pronto. No se experimentaba aún la necesidad de escribir «biografías del Señor». Sin embargo, sí eran necesarias las cartas para ayudar a resolver ciertas dudas, algunos problemas teológicos más o menos urgentes, o de constitución de las comunidades. Como veremos más adelante, el formato de estas cartas se acomoda a lo que era usual en el mundo grecorromano de su tiempo.

Las primeras cartas del Nuevo Testamento que se han conservado llevan la firma de un personaje histórico, Pablo de Tarso. Este hecho es natural si consideramos que el Apóstol fue un importante fundador de iglesias, que era un misionero itinerante o viajero, y que debía responder a muchas preguntas que le formulaban sus nuevos fieles. Al ser precisamente cartas las primeras producciones literarias de los cristianos —algunas de las cuales tendrán luego un hueco en el futuro Nuevo Testamento— no debe esperarse de ellas un tratamiento sistemático de la nueva fe, sino sólo una solución o aclaraciones a temas del momento.

Cuando murieron Pablo y otros misioneros por el estilo, sus discípulos continuaron la costumbre de redactar cartas para iluminar a los fieles en sus nuevos problemas. Ocurrió entonces que la inmensa mayoría de esos escritores no se atrevió o no quiso firmarlas con su propio nombre, sino que se apoyó en la autoridad del maestro fallecido, Pablo principalmente u otro de los apóstoles. Así surgió una

literatura epistolar que lleva el nombre de Pablo, Pedro, Santiago, Judas, etc., pero que hoy sabemos, apoyados en sólidas razones, que no fueron escritos directamente por esos personajes, sino por sus seguidores. Éstos se consideraban tan unidos al maestro ya fallecido, tan imbuidos de su espíritu, tan participantes de su mentalidad, que no dudaron ni un momento en escribir en nombre de ellos. Esto tenía la ventaja de dotar de más autoridad a lo que nacía de su modesta pluma.

Este hecho plantea un problema que hoy día consideraríamos una «falsificación» (técnicamente se llama «pseudonimia», del griego *pseudos* y *ónoma*, con el significado de «nombre falso»), pero que en el mundo antiguo se veía con otros ojos. Apenas había conciencia de engaño, si es que existía en absoluto, y este proceso de atribuir al maestro los escritos propios era muy común en la Antigüedad. Ejemplos hay muchos: escritos falsos atribuidos a Orfeo, Pitágoras, Hipócrates o Platón. Tal hecho se juzgaba de otro modo y la mayoría de las veces positivamente: podía ser un honor participar del espíritu del maestro y escribir en su nombre. De esta cuestión y del problema teológico que supone trataremos en el capítulo 18. Estas cartas de segunda (Ef, Col, 2 Tes) o de tercera generación (Heb Past Sant 1 y 2 Pe, Jds) tienen además la característica de que ya no abordan problemas tan inmediatos, sino que tratan de temas más generales: por qué se retrasa la venida del Señor (la «parusía»); cómo hay que organizar la Iglesia que ha de vivir en el mundo durante este tiempo de espera (constitución de cargos eclesiásticos), cuáles son las verdades que hay que creer y cuáles no (delimitar el «depósito de la fe»); qué pasa con el grupo cristiano cuando ya no existen ni Jerusalén ni el Templo; cuál debe ser la posición de las mujeres en la Iglesia, los deberes de los jóvenes y de los ancianos en la comunidad ya bien constituida, etcétera.

A medida que las iglesias cristianas tenían que situarse en el mundo pues se retrasaba la venida de Jesús como juez final, se generaron de forma natural escritos de otra índole, no sólo cartas. Iban muriendo los que habían conocido al Señor, y los predicadores y catequistas necesitaban tener reunidos dichos y hechos del maestro Jesús con los que confirmar su proclamación esencial: la salvación de la humanidad entera por la muerte en cruz del mesías. Como veremos en el primer capítulo dedicado a los evangelios, se fueron formando de este modo pliegos o breves notas sobre Jesús, pequeñas colecciones de sus dichos, o de sus milagros, la historia de su pasión, etcétera.

Los estudiosos suelen situar esta época de recogida y selección del material biográfico sobre Jesús, que circulaba hasta el momen-

to oralmente, hacia los años 50, y estiman que el primer evangelio como tal, el de Marcos, se compuso unos veinte años más tarde, hacia el 70. Es más que probable que no se perdiera nada sustancial de lo que afectaba a Jesús. A la vez es también probable que la selección del material se hiciera en cada caso de acuerdo con su importancia concreta respecto a los problemas específicos de las iglesias, aparte de los intereses particulares de los coleccionistas de tradiciones.

Dos factores, entre otros, contribuyeron poderosamente a la generación de una literatura «evangélica». Uno la entrada masiva de paganos en el grupo de seguidores de Jesús, que no lo habían conocido personalmente y que necesitaban ayuda e instrucción para comprender las costumbres y la teología judías. En segundo lugar, dar un poco más de cuerpo a la descarnada y un tanto abstracta teología paulina, que insistía continua y únicamente en el significado y trascendencia de sólo dos hechos de la vida de Jesús, su muerte salvadora y su resurrección, pero que apenas, prácticamente nada, hacía referencia a la vida, dichos y hechos del Maestro.

Después del de Marcos, se escribieron otros evangelios. Lucas dice en su «Prólogo» que fueron muchos los que «habían intentado realizar una narración ordenada de los acontecimientos que se habían realizado entre nosotros», y que él va a hacer un nuevo intento con unos criterios de exactitud que los otros no habían tenido o habían practicado con menos rigor (Lc 1,1-4). Estos otros evangelios reflejaban con seguridad perspectivas diversas e interpretaciones sobre Jesús según la comunidad en la que vivían sus autores. De entre todos ellos la Iglesia seleccionó sólo cuatro: los de «Mateo», «Marcos», «Lucas» y «Juan». En el capítulo siguiente indagaremos en el porqué de esta selección.

Estos cuatro evangelios fueron, con toda seguridad, anónimos desde el principio. Cada uno de ellos fue compuesto por un miembro destacado de un grupo cristiano importante, pero el autor no puso su nombre al principio de la obra. Sólo más tarde la tradición eclesiástica les asignó un autor, de los que apenas sabemos algo más que el mero nombre. A partir de sus puntos de vista, expresados a veces entre líneas en sus evangelios respectivos, deducimos con bastante seguridad que es difícil que cualquiera de estos cuatro evangelistas perteneciera de hecho a los discípulos inmediatos del Maestro. Más bien eran seguidores más o menos directos de algunos de ellos y formaban parte de la segunda o tercera generación cristiana. Las atribuciones de nombres de autores a los evangelios son, pues, erróneas, pero tenían la finalidad de dejar claro que la tradición sobre Jesús se basaba en lo

transmitido por testigos visuales. Más tarde veremos cómo junto con datos de esta «visualización» los autores de los evangelios mezclaron interpretaciones teológicas nuevas de gran calado, que incluso llegan a modificar la percepción de la figura de Jesús.

El evangelio de Lucas, probablemente el tercero en componerse entre los aceptados por la Gran Iglesia, tiene además la peculiaridad de que en su segunda parte hace una suerte de «historia de la Iglesia», desde la ascensión de Jesús hasta la llegada de Pablo a Roma como prisionero por haber predicado la «Palabra». Se inventa así el género historiográfico dentro del grupo cristiano, y de ello se deduce que el autor escribía en el seno de una Iglesia que había vivido ya un cierto número de años, por tanto desde una perspectiva desde la que se podía tener una cierta visión histórica de conjunto. El autor de los Hechos considera ya que el cristianismo es prácticamente una nueva religión, que es saludable y nada ofensiva para el Imperio, que va a durar muchos años en este mundo ya que los planes de Dios han programado un retraso de la venida de Jesús, y que la Iglesia se ha formado en continuación directa de los hechos y dichos de Jesús y de sus principales apóstoles, Pedro y Pablo.

Dentro del conjunto de nazarenos / cristianos había grupos en los que se vivía la esperanza de que Jesús habría de volver muy pronto a la tierra como juez y vengador de tanta injusticia, y para instaurar definitivamente el reino de Dios. Entre ellos había visionarios, que estimaban haber recibido de lo Alto la contemplación de esos últimos días, que sabían de los dolores del fin de los tiempos, de las luchas finales entre Dios y Satanás y de las catástrofes cósmicas que precederían a la venida de Jesús. Al igual que ocurrió con los manuscritos del mar Muerto, nació en el grupo de los cristianos una literatura del «final de los días» o «apocalíptica» (*apocalipsis* es un vocablo griego que significa «desvelamiento / revelación») en la que se describían estos momentos finales. En el Nuevo Testamento tenemos unas pocas muestras de estos escritos: el capítulo 13 del Evangelio de Marcos y otros lugares paralelos, y sobre todo el Apocalipsis de un profeta llamado Juan. Un primer esbozo de evangelio, hoy perdido, la denominada «fuente Q» —que fue una de las bases de los evangelios de Lucas y Mateo— (cf. cap. 12) tiene mucho de apocalíptica o, mejor, contiene sobre todo material «escatológico» de Jesús (referente al *éschaton*, el «final»).

Los cristianos, autores de textos apocalípticos, se unían a una tradición bien consolidada dentro de su antigua religión, donde abundaban las «obras apocalípticas» como el Libro de Daniel, el ciclo

sobre el «profeta» Henoc, o los libros conocidos como IV Esdras y II Baruc. Los escritos apocalípticos cristianos —de los que no todos entraron luego en el canon de Escrituras, como el *Apocalipsis de Pedro*— se generaron dentro del grupo cristiano como *literatura de consolación*, de modo que con la esperanza del triunfo final, tan bella y terriblemente descrito en esas obras, se lograran ánimos para sobrellevar el desprecio de la sociedad circundante e incluso las vejaciones y la persecución.

Finalmente, también los cristianos generaron otro tipo de *textos más teóricos* sobre la nueva fe, sobre la importancia de la Iglesia, sobre los planes de Dios para la salvación de los gentiles, etc. Este fenómeno se produce cuando las iglesias cristianas en su conjunto interiorizan el retraso de la venida de Jesús y se disponen a proporcionar un mejor fundamento, con ideas teológicas sólidas y bien pensadas, a las creencias que de un modo difuso ya existen en sus comunidades. Ejemplos de ello son las cartas a los Colosenses y Efesios dentro del grupo de seguidores del apóstol Pablo, la Carta primera de Juan (que comenta temas del Cuarto Evangelio) y sobre todo la Epístola a los hebreos. Ésta fue en algún tiempo atribuida erróneamente a Pablo pero su autor es ciertamente otra persona, ni siquiera necesariamente un discípulo directo suyo. Esta «epístola» es probablemente, como veremos, una espléndida homilía bautismal puesta por escrito y ampliada. En ella el autor diserta sobre la superioridad de Jesús como sacerdote y víctima a la vez, sobre su sacrificio único que hace inútiles todos los demás y pondera la nueva interpretación de la Ley que Jesús aporta. La venida y la muerte sacrificial de Jesús instaura una nueva alianza que supera, complementa y sustituye a la antigua alianza o ley de Moisés.

De este modo el grupo de los cristianos se fue dotando de una literatura religiosa propia, que trataba y precisaba temas propios, al principio una literatura de circunstancias o edificación, pronto textos también de fundamentación teológica de las nuevas perspectivas. De entre estos escritos la Iglesia habría de entresacar aquellos que consideró «sagrados», es decir, portadores de la palabra de Dios como veremos en el capítulo siguiente.

Cómo se redactaban y difundían los libros en la Antigüedad

Los libros en la Antigüedad que nos afecta, el siglo I de nuestra era, no eran por regla general escritos por sus autores directamente. El autor

dictaba casi siempre a un amanuense, ya de memoria, ya consultando notas o esbozos redactados en pizarras, en maderas recubiertas de cera o en trozos de pergamino o papiro. Como soporte físico de la escritura de libros y cartas corrientes se empleaba normalmente el papiro. Sólo los ricos podían utilizar el pergamino, formado de pieles de animales caros, como la vaca o la ternera, limpias o raídas del vellón, bien estiradas y adobadas, hasta formar una superficie apta para la fijación de la tinta. Los grupos cristianos más solventes económicamente utilizaron también este material, sobre todo cuando el canon de sus Escrituras propias estaba ya formado y se necesitaba difundir los textos que llevaban el marchamo de sagrados.

El papiro «se elabora a partir de los tallos de la planta de la que toma el nombre, muy común en el antiguo Egipto. Se cortaba en tiras finas y se sobreponían unas a las otras en capas cruzadas hasta formar largas tiras, que se enrollaban formando lo que en latín se llamaba un *volumen* ('un rollo, algo enrollado'). Se escribía generalmente por un lado, en varias columnas separadas por espacios, que formaban los márgenes. Se escribía sobre las fibras horizontales ('recto'); al enrollarse el volumen, éstas quedaban en la parte interior del rollo» (Trebolle, *Biblia*, 95). Sólo en casos excepcionales se escribía también por el exterior, las fibras verticales, el «verso». Como el papiro es un material débil (sólo algunas partes de Egipto, de clima casi absolutamente seco, han conservado papiros antiguos) y se deteriora rápidamente, es fácil comprender la necesidad de copiar y recopiar cualquier texto que se considerara importante. Es claro que en esta operación podían producirse múltiples errores. El mal estado de la fuente misma (por ejemplo, la no distinción clara de las letras) podía conducir a equivocaciones. En la transmisión del texto del Nuevo Testamento esta función de copia y recopia ha tenido una importancia extrema. De ello trataremos en el capítulo dedicado a la transmisión hasta hoy del texto del Nuevo Testamento.

La forma de «volumen» o rollo tenía su importancia a la hora de determinar la extensión de un libro: no debía sobrepasar un determinado número de vueltas del papiro, de modo que fuera manejable y transportable. La manejabilidad y el tamaño fue una de las razones por las que la obra de Lucas, concebida como una unidad en dos partes, se dividiera luego en dos libros distintos, el tercer Evangelio y los Hechos de los apóstoles, como si el autor los hubiera concebido como dos entidades diferentes. Posteriormente, los cristianos irán abandonando el engorroso formato del rollo, y a mediados del siglo II se irá imponiendo el formato del *códice*, al estilo de nuestros libros

actuales, formado por hojas de papiro pequeñas, dobladas y cosidas, hasta formar cuadernillos que podían, a su vez, unirse unos detrás de los otros. Hasta el momento en el que los cristianos se deciden a utilizar masivamente este formato, los códices se reservaban para escritos técnicos u obras de poca importancia. Desde luego no para textos de índole religiosa, sagrados.

Debemos suponer que desde la muerte de Pablo comenzaron a copiarse sus cartas y a distribuirse entre las comunidades más afectas a su persona. Igualmente es seguro que entre la masa de «evangelios» que los distintos grupos y autores iba generando (a juzgar por lo que dice Lucas en su prólogo y los fragmentos y títulos que nos han llegado, entre el siglo I y II se compusieron cerca de un centenar de evangelios), los más aceptables se fueron copiando y se intercambiaron entre las comunidades. Finalmente, otros escritos de circunstancias, como las cartas de segunda y tercera generación cristianas, se recopiaron y se distribuyeron por lo menos entre un grupo amplio de comunidades cristianas, aquellas a las que iban dirigidas gracias a su tono más general.

Así podemos imaginar con verosimilitud el proceso por el cual se fueron copiando y recopiando los textos venerados por los cristianos hasta bien entrado el siglo II. Es en este momento cuando la Iglesia hubo de hacer una selección: éste será el tema del capítulo siguiente.

Capítulo 3

CÓMO SE FORMÓ EL CANON DEL NUEVO TESTAMENTO

El cristianismo nace como grupo peculiar dentro de una de las «religiones del Libro», es decir, de las que veneran un conjunto de textos que forman sus «sagradas Escrituras». Un grupo sectario sólo se constituye verdaderamente en religión cuando tiene su propia lista de libros sagrados. ¿Por qué se formó un canon preciso de 27 escritos sagrados y no otro? ¿Por qué tardó tantos años el cristianismo en tener Escrituras propias? ¿Qué motivos impulsaron a su formación? ¿Fue todo de golpe o más bien un proceso lento? ¿Quién tomó la decisión? No es fácil responder a estas preguntas. Los orígenes y fundamentos de este proceso se encuentran recubiertos por una espesa niebla. Parece como si las iglesias primitivas hubieran pretendido ocultarnos expresamente esta información. Por suerte, el Nuevo Testamento es lo suficientemente amplio y los documentos de la literatura cristiana de los dos primeros siglos son lo suficientemente numerosos como para que podamos rastrear los motivos y formarnos una idea relativamente precisa, aunque a modo de hipótesis, de todo este proceso.

I. CÓMO SE FORMÓ LA COLECCIÓN ACTUAL DEL NUEVO TESTAMENTO: EL CANON DE LAS ESCRITURAS

La tradición cristiana no nos ha transmitido ningún texto claro a este propósito hasta finales del siglo II, cuando el canon estaba ya prácticamente formado. A finales del siglo I y a lo largo del II hay sólo indicios de este proceso crucial. Por tanto debemos confesar que gran parte de lo que pueda decirse respecto a la formación del canon de Escrituras cristianas es una reconstrucción histórica hipotética.

1. *El significado de la palabra «canon»*

La utilización del término «canon» (y sus derivados, «canonizar», «canónico», etc.) para designar el bloque de escritos cristianos sagrados es bastante tardío, del siglo III. Tiene sus inicios probablemente con Orígenes, en su *Comentario al Evangelio de Mateo*, compuesto hacia el año 244. Pero cuando este Padre de la Iglesia comienza a utilizar sistemáticamente el vocablo «canon» ya existía de hecho un *grupo* más o menos bien formado *de escritos sagrados cristianos*, aunque con algunas dudas. Por tanto, *la concepción y la palabra «canon» no tiene en sí nada que ver con la existencia y el surgimiento del Nuevo Testamento*.

El vocablo griego *kanón* es un derivado de una palabra semítica, *kanna*, de donde viene nuestra «caña», que en ocasiones servía de medida al carpintero o de guía al escribano. Rápidamente se derivó de esta acepción un sentido metafórico doble. En primer lugar, «norma», «regla», tanto en sentido ético como estético, literario o religioso. Así, desde mediados del siglo II, la antigua Iglesia comenzó a hablar de «canon de la verdad», o «canon de la fe» para designar una confesión de fe cristiana ortodoxa y también el «conjunto de doctrinas generalmente aceptadas en la Iglesia». En este sentido, un tanto polémico, se utilizó el vocablo para designar los decretos y disposiciones de los concilios («cánones conciliares»).

La segunda significación metafórica desarrollada con el tiempo fue la de «lista», «relación», «registro», es decir, lo equivalente a «catálogo». Así, en el concilio de Nicea (325) el término «canon» significó una lista oficial de los clérigos que estaban adscritos a una diócesis o iglesia..., de ahí se deriva el castellano «canónigo». Hacia el siglo IV comenzó a emplearse para designar la *lista o registro de libros sagrados*, no tanto la *medida*, *norma* o *regla* de por qué eran sagrados. Pronto empezó a designarse como «canónicos» a aquellos libros santos y divinos que estaban en esa lista.

Anteriormente, como denominación del conjunto de libros sagrados de los cristianos se había impuesto la expresión *Nuevo Testamento* como correlato del *Antiguo*. Ambos conceptos, en el sentido de «alianza» (griego *diathéke*), no en el de «últimas voluntades», se encuentran en el *corpus* neotestamentario y aluden al capítulo 31 del profeta Jeremías que habla de una nueva alianza. En el grupo de escritos sacros cristianos el acto del Sinaí fue denominado «antigua alianza», y la muerte de Cristo con sus efectos de salvación se designó «nueva alianza». A partir de aquí no era difícil que la expresión «Nuevo Testamento» / «Nueva Alianza» pasara más tarde a significar el con-

junto de libros que dan testimonio de ese acontecimiento salvador. ¿Quién fue quien hizo la trasposición? No lo sabemos. Quizás Clemente de Alejandría hacia el 190 (sus textos son discutidos). Ciertamente un poco más tarde este significado aparece en Tertuliano y en Orígenes.

La aparición del uso literario de los conceptos «antigua y nueva alianza» o «Antiguo o Nuevo Testamento» en una época, a finales del siglo II, en la que ya existía una lista de libros sagrados cristianos, nos indica también que el *origen y las causas de la formación de ese cuerpo de escritos como conjunto de textos no depende de la idea bíblica de una alianza nueva*.

2. *Las autoridades del cristianismo primitivo*

El cristianismo antiguo se sentía muy seguro de sus ideas porque tenía autoridades que le señalaban el camino. Eran las siguientes:

a) La primera autoridad eran las *Escrituras judías*. Indicamos en el capítulo anterior que el nuevo grupo judeocristiano aceptó sin más y como algo obvio el conjunto de libros que hoy llamamos «Antiguo Testamento» como Escritura sagrada. Los judeocristianos que creían en Jesús como el mesías y se sentían el verdadero Israel pensaban que ellos eran los que comprendían bien esas Escrituras que anunciaban al mesías. Esas Escrituras eran suyas de verdad, pues proclamaban de antemano lo que había ocurrido con Jesús: las profecías se habían cumplido y la salvación había comenzado con Jesús. Además, como el final del mundo estaba muy cerca, ¿para qué preocuparse de nuevos textos sagrados?

Estudiando las fórmulas utilizadas por los cristianos para citar estos textos veterotestamentarios como sagrada Escritura podemos luego saber cuándo los escritos cristianos tienen el mismo rango que el Antiguo Testamento. Si vemos que los cristianos emplean para sus escritos las mismas fórmulas de citación que para el Antiguo Testamento, sabremos que esos nuevos textos son tan sagrados como los antiguos. Así, si se emplea para introducir una cita de los evangelios o de Pablo un encabezamiento como «Así dice el Espíritu Santo» o «Así dice la Escritura» o «Como está escrito» o el término «Escritura» (2 Pe 3,16, único caso en el Nuevo Testamento), sabremos que el texto de esa cita neotestamentaria es tan sagrado como un profeta del Antiguo Testamento o como la ley de Moisés.

b) La segunda autoridad era *la tradición sobre las palabras del Señor*. Además del Antiguo Testamento, los cristianos como grupo

sentían que la tradición sobre *las palabras del Señor* tenía valor de norma. Durante su actividad como predicador profético Jesús había proclamado que hablaba con una autoridad similar a la de la Ley judía, puesto que sus sentencias no eran otra cosa que interpretaciones sustanciales de esa misma Ley, que corregían, matizaban o enmendaban otras opiniones de rabinos anteriores o contemporáneos. No es extraño por tanto que la Iglesia primitiva rememorara las palabras de su Señor —al que, además, creían vivo en espíritu entre ellos—, hiciera uso de ellas en la predicación oral, las reuniera en colecciones y las citara al lado de la Ley y los Profetas considerándolas de igual altura espiritual.

c) La tercera autoridad eran *los apóstoles y detrás de ellos los maestros cristianos*. Paralelamente a las Palabras del Señor corrían entre los cristianos sentencias de los «apóstoles» y primeros maestros y profetas cristianos, que habían vivido con Jesús o se habían unido al grupo en los primeros momentos tras su muerte. Estas sentencias reproducían palabras de Jesús o bien interpretaban la vida y el mensaje del Maestro. Por tanto tenían también valor de norma.

d) La cuarta autoridad era el *Espíritu de Jesús*. Al parecer, la dirección de las comunidades cristianas que no estaban integradas en alguna sinagoga (cf. p. 95) se hallaba a cargo de maestros y apóstoles itinerantes, pero también y, sobre todo, de profetas. Éstos, convencidos de la fuerza e inspiración del *Espíritu de Jesús que habitaba en ellos*, reproducían o interpretaban las palabras del Señor, las acomodaban a los momentos presentes y exhortaban a los fieles a la perseverancia. Por medio de sueños y visiones del mundo futuro que se avecinaba, del fin del universo, de la venida del Hijo del hombre, etc., reinterpretaban o creaban un cuerpo de «palabras del Señor» acomodadas a las necesidades concretas de la comunidad donde se pronunciaban (cf. pp. 143s).

En síntesis: al principio de su andadura este conjunto de «autoridades» (Antiguo Testamento, palabras de Jesús, tradición de los apóstoles y sus sucesores, el Espíritu) le bastaban como norma al cristianismo primitivo. Sobre todo la conciencia de poseer el Espíritu, es decir, que a través de los profetas comunitarios el Señor hablaba y ordenaba a la comunidad, tampoco favorecía la creación de otra norma escrita. No existía por tanto en el cristianismo primitivo ningún ambiente, ningún condicionante claro que impulsara la creación de un nuevo *corpus* de Escrituras sagradas.

3. *La aparición casi repentina del canon de Escrituras cristianas*

A pesar de estas circunstancias, ocurrió que a finales del siglo II, o comienzos del III, encontramos entre los cristianos un nuevo canon de escritos sagrados bastante bien conformado, que en sus líneas más importantes era bastante parecido al que tenemos hoy.

Esto lo sabemos con relativa certeza por el testimonio de diversos escritores eclesiásticos que dan fe de la existencia de ese canon hacia el año 200 en diversas partes de la cristiandad:

- En primer lugar, en *Roma*. Hacia el 200 un desconocido compuso una lista de los libros que debían considerarse sagrados, que hoy se llama (en honor a su descubridor) *Canon* o *Fragmento de Muratori*. Este texto indica que a principios del siglo III eran ya canónicos en Roma los 4 evangelios (Mt, Mc, Lc, Jn); los *Hechos de los apóstoles*; 13 epístolas de Pablo (falta Hebreos); dos epístolas de Juan y una de Judas; dos Apocalipsis, de Juan y Pedro. En total 23 escritos de los 27 que son canónicos hoy. Faltan por canonizar la 3 Jn, 1 y 2 Pe, Sant, Heb, y sobra el *Apocalipsis de Pedro* y el *Libro de la Sabiduría* (extrañamente mencionado en esa lista como un libro del Nuevo Testamento).
- El importante testimonio de Ireneo de Lyón da fe de la existencia de un canon en las Galias y Asia menor, en donde había nacido. En su obra *Contra las herejías*, escrita hacia el 180, son tenidos como canónicos: los 4 evangelios; 12 epístolas paulinas (falta Flm) y 1 Pe, 1 y 2 Jn, Sant y Ap (faltan 2 Pe, 3 Jn y Jds). Tertuliano, para el norte de África, también hacia el 200, cita ya como Escritura todos los escritos de nuestro actual Nuevo Testamento, salvo 2 Pe, Sant, 2 y 3 Jn. La Epístola a los hebreos es atribuida a Bernabé.
- Por último, para Egipto tenemos como testigo a Clemente de Alejandría (hacia el 200-210). Este Padre de la Iglesia cita unas dos mil veces textos que hoy forman parte del Nuevo Testamento. Clemente tiene como canónicos los cuatro evangelios, todas las epístolas del *corpus* paulino, incluido Heb y el resto de las epístolas, menos 3 Jn, 2 Pe y Sant.

Resulta interesante que todos estos escritores, incluido el desconocido autor del Canon muratoriano, distingan ya claramente entre «escritura auténtica» y «apócrifa». Así el citado fragmento de Muratori rechaza expresamente como falsos cualesquiera otros evangelios de los muchos que circulaban excepto los cuatro conocidos; y considera apócrifas dos epístolas de Pablo (a los alejandrinos y a los laodiceos) y el *Pastor* de Hermas. Vemos, pues, que hacia el 200 se ha producido un notable cambio. Por un lado, decíamos no ver motivos suficientes para que la Iglesia creara un canon de escritos sagrados; y, por otro, unos decenios más tarde tenemos un canon bastante bien formado. En las comunidades cristianas ya extendidas

por los cuatro puntos cardinales de la cuenca mediterránea el canon del Nuevo Testamento era bastante parecido al de hoy, y se rechazaban ciertos apócrifos como la *Predicación de Pedro*, etc., igualmente espurios hoy.

4. *¿Qué pasó entre el 100 y el 200 que pueda explicar este cambio?*

A finales del siglo I notamos ciertos indicios que pueden explicar el inicio al menos de esta mutación:

a) Aunque la proclamación de la fe cristiana se presentaba a sí misma como conforme con la revelación de Dios fijada ya por escrito —el texto hebreo del Antiguo Testamento— y procuraba mostrar esta conformidad de la manera más amplia posible, de hecho muchísimos de entre los cristianos *utilizaban la sagrada Escritura del Antiguo Testamento sólo de un modo secundario*, como medio polémico y apologético para interpretar y confirmar aquello nuevo que Dios había realizado por medio de Jesucristo, y no *como norma en sí misma*. Cuando los antiguos cristianos esgrimían como prueba sobre Jesús un pasaje del Antiguo Testamento se trataba de una de dos, o de una autoconfirmación de la fe cristiana o —en el curso de una polémica con el judaísmo de la época— de la interpretación «correcta» de una Escritura santa que era común. Pero lo que era «correcto» o «justo» lo sabían los autores cristianos ya de antemano. En la práctica, la fe cristiana primitiva, la nueva teología, estaba por encima del Antiguo Testamento. Este fenómeno es el que se suele afirmar cuando se dice que algunas de las autoridades antes mencionadas, el Señor, lo apostólico y el Espíritu, tenían de hecho mayor importancia que el Antiguo Testamento.

b) Los autores cristianos primitivos aceptaban el Antiguo Testamento de una manera relativamente crítica y ambivalente: lo tenían como Escritura, pero en muchas comunidades de procedencia paulina su vida no se acomodaba a lo esencial de ella, la ley de Moisés. Se alude a este fenómeno cuando la crítica moderna distingue entre *Ley como texto* y *Ley como norma* de vida. El caso de Pablo en Gál y Rom con su negación de la validez de esa Ley como camino de salvación y el del autor de la Epístola a los hebreos con su defensa del sacerdocio nuevo de Jesús que suplanta a los sacrificios del antiguo templo de Jerusalén, son típicos. Se confirma así que, aunque no fueran totalmente conscientes de ello ni se lo plantearan de una manera explícita, el Antiguo Testamento ocupaba en la vida de muchos cristianos primitivos una posición secundaria.

c) Los dichos de Jesús habían tenido un estatus muy parecido al de Escrituras desde los primeros momentos. Una prueba la tenemos incluso en Pablo (que prácticamente no cita a Jesús), pues para él la palabra del Jesús histórico tenía un valor definitivo: 1 Cor 7,10.17 o 1 Tes 4,15. El segundo grupo que fue considerado sagrado fue una colección de cartas de Pablo. Los indicios se encuentran en la Segunda epístola de Pedro, cuyo autor apoya su llamada a la santidad, mientras se espera la venida de Jesús, con la autoridad de Pablo. Éste «escribió... según la sabiduría que le fue otorgada... [En sus cartas] hay cosas difíciles de entender que los ignorantes y los débiles interpretan torcidamente *como también las demás Escrituras*, para su propia perdición» (3,15-16).

5. *Hipótesis sobre cómo se formó en concreto el Nuevo Testamento*

Volvamos unos años atrás del 200 e intentemos explicar a modo de hipótesis cómo y por qué se produjo este cambio, es decir, la generación de un canon del Nuevo Testamento, aunque aún no estuviera totalmente fijado. De entre las diversas conjeturas que hoy pueden ofrecerse hay dos, contrapuestas, que son las más significativas, y una tercera que intenta formar un puente entre las dos primeras.

a) *La primera de estas hipótesis* es la defendida por W. G. Kümmel, el sucesor de R. Bultmann en la cátedra de Nuevo Testamento de Marburgo, y seguida por muchos investigadores. Kümmel es autor de un par de obras muy importantes en el estudio del Nuevo Testamento. Una es una *Historia de la investigación* de los problemas que presenta el Nuevo Testamento desde los orígenes hasta nuestros días (cf. Bibliografía n.º 8), y otra es una *Introducción al Nuevo Testamento*, ampliamente extendida y reeditada (unas 20 ediciones o más) que pasa por ser una obra clásica en la materia.

Según Kümmel, la formación del canon fue *el resultado necesario de una evolución interna de la Iglesia*. Más o menos lo explica así: cuando murieron los apóstoles y otros personajes de la primera época, la predicación oral autorizada dejó de existir. El grupo cristiano hubo de echar mano de las palabras del Señor y de la predicación de los apóstoles recogida en los evangelios y escritos apostólicos que ya circulaban *espontáneamente*, y con ello, *espontáneamente también*, concederles el valor de norma suprema (por tanto que estaba por encima del Antiguo Testamento).

Así pues, la formación del Nuevo Testamento se llevó a cabo hacia finales de la primera generación cristiana como una formación

necesaria dentro de la Iglesia, y ese canon desde el principio y por motivos objetivos desarrolló la tendencia de contener en sí los evangelios y los escritos de los apóstoles. Este proceso natural e irrefrenable, según Kümmel, llevó:

1. A plasmar por escrito los recuerdos de las palabras del Señor y los de los apóstoles.
2. A reunir por todas partes esos recuerdos y a coleccionar las cartas de los apóstoles donde las hubiere (por ejemplo, las de Pablo).
3. A conceder *naturalmente* también poco a poco a esas colecciones una autoridad igual al Antiguo Testamento.
4. A leerlas desde muy pronto en las asambleas litúrgicas, otorgándoles el mismo rango de honor que a los textos de los profetas o de la Ley.
5. A confirmar y sancionar hacia la mitad del siglo II por decisión eclesiástica lo que ya era una realidad y se había ido consolidando como práctica habitual de las iglesias. Es decir, se confirmó el carácter sagrado de unos escritos de cuya santidad en la práctica ya no se dudaba.

b) En contra de esta opinión del «proceso natural» se levanta *la segunda hipótesis*, la teoría de H. Fr. von Campenhausen que desarrolla ideas previamente defendidas por el famoso teólogo e historiador de la Iglesia primitiva A. von Harnack: la formación del canon neotestamentario fue un acto *positivo y voluntario*, no un proceso espontáneo, como reacción específica por parte de la Iglesia a la formación de un canon del Nuevo Testamento realizado por el hereje Marción. De este acto positivo, sin embargo, no ha quedado acta ninguna en la Iglesia.

Esta tesis sostiene que la idea y la realización de una Biblia cristiana la tuvo en primer lugar el hereje Marción, y la Iglesia, que luchó contra ese personaje, no se le adelantó, sino que siguió sus pasos aceptando formalmente su idea. Sólo se puede hablar estrictamente de canon cuando de una manera voluntaria se concede una posición vinculante y especial a un escrito o a un grupo de ellos, gracias a lo cual se sitúa en una misma posición a estos textos que la que tenía la Escritura hasta el momento, es decir, el Antiguo Testamento.

Expliquemos esta tesis algo más detenidamente porque nos parece más probable que la primera: Marción era un comerciante de Frigia, en Asia Menor, que viajaba con mucha frecuencia a Roma por motivos de negocios. Se había convertido al cristianismo en su tierra natal, y luego acabó asentándose en Roma donde se comportó como un cristiano fervoroso, contribuyendo al

bienestar de la Iglesia con importantes dádivas monetarias. Pero su entusiasmo cristiano no compartía totalmente las ideas religiosas de su entorno ortodoxo, sino que se vio influenciado por ideas gnósticas (Marción elimina la unidad entre el Dios creador y el Dios redentor, elimina también la unión entre la esencia humana y divina del Redentor: Marción defiende el docetismo). Escribió una obra, que tituló *Antítesis*, en la que exponía éstas y otras ideas religiosas propias. La Iglesia se opuso a ellas y acabó destruyendo su libro.

Marción estaba convencido de que sólo Pablo entre todos los apóstoles, había interpretando bien el mensaje de Jesús. Entonces aceptó como autoridad y norma (canon) 10 epístolas de Pablo. Respecto a los evangelios que circulaban por la Iglesia de Roma, Marción pensó que sólo podía confiar en el de Lucas. No sabemos por qué exactamente; quizá porque ya circulaba la idea de que su autor era un discípulo de Pablo. De este modo, Marción para defender sus posturas religiosas constituyó un canon normativo de Escrituras, distinto del Antiguo Testamento, formado por un evangelio, «el evangelio», y por las cartas de un apóstol, «el apóstol».

Marción tuvo un éxito relativo y sus ideas se extendieron por amplias regiones del Imperio. A pesar de que en el 144 Marción fue excomulgado de la Gran Iglesia, su doctrina y sus seguidores fueron un serio peligro para el conjunto de la ortodoxia.

Una vez que ésta se desembarazó del hereje, observó que para futuras discusiones con los propios y ajenos el instrumento que había dispuesto Marción, un canon de Escrituras, era de mucha utilidad. La Iglesia ortodoxa percibió la necesidad de poseer también un cuerpo firme de escritos que le sirviera de sustento y apoyo para sí misma y para sus discusiones teológicas con los herejes salidos de su seno. Según Von Campenhausen, como contrapartida y réplica del canon marcionita se impuso rápidamente la idea de la necesidad de la formación de un canon propio de Escrituras. Con ello nació la delimitación clara de lo que hoy es el Nuevo Testamento.

Hasta aquí la exposición de las dos hipótesis predominantes sobre el origen del canon. Según nuestras fuentes y el estado de la tradición, ninguna de las dos puede probarse en estricto sentido. Pero dentro del ámbito de las posibilidades, *quizá* pueda decirse que la segunda tesis, la antimarcionita, tenga más posibilidades que la primera por varias razones:

- Antes de que apareciera este personaje, Marción, no acabamos de ver en la Iglesia impulsos positivos para que se formara el Nuevo Testamento tal como hemos visto que estaba ya constituido en el año 200.
- El canon tuvo que ser un acto positivo porque su resultado deja entrever varios actos de fuerza: se forzó un canon complicado de cuatro Evangelios en vez de uno solo; se eliminaron otros muchos evangelios que podían tener *a priori* fundamentos para ser aceptados

como el *Evangelio de Pedro*, el de *Tomás* o el los *Nazarenos* (no *en su estado actual*, manipulado después de la formación del canon, sino en el que suponemos primitivo); se dividió en dos partes una obra única: Evangelio de Lucas y Hechos de los apóstoles; quedaron barridos todos los escritos de talante claramente gnóstico.

- La formación de la lista deja entrever también un proceso de negociación eclesiástico para admitir en ella obras de tendencias muy diversas dentro de la Gran Iglesia: cartas de Pablo y sus discípulos; escritos judeocristianos de tendencias muy opuestas al Apóstol como el Evangelio de Mateo, la Epístola de Santiago o el Apocalipsis; un Evangelio, el de Juan, que pretende positivamente superar a los otros tres. Fue, por tanto, una obra de consenso y una aceptación explícita de la pluralidad dentro de la Gran Iglesia. Además se intentó con el canon un cierto equilibrio entre las tendencias: frente al gran bloque de cartas paulinas se admitieron otros bloques de cartas que compensaran su influencia (tres cartas «católicas» atribuidas a las tres columnas de la Iglesia de Jerusalén: Santiago, Pedro y Juan, y un cierto número de cartas johánicas [tres de Juan más las siete del Apocalipsis] en contrapeso a las cartas paulinas); frente al bloque de los Evangelios sinópticos se admitió el Evangelio espiritual o místico de Juan.

La consecuencia teológica de la creación marcionita debió de influir no sólo en la selección de los evangelios, sino que también llevó necesariamente a la canonización de Pablo. Una Iglesia que apelaba al «Señor» y a los «apóstoles» se encontraba en apuros cuando tenía que presentar algún escrito de estos últimos. El único apóstol que había dejado una notable herencia literaria era Pablo. Por lo tanto tenía que reclamarlo para sí, a pesar de que gozaba de gran prestigio ante el hereje Marción. Por suerte, también una buena parte de los grupos que formaban la Gran Iglesia lo había aclamado con energía como patrimonio suyo.

En resumen: la formación del canon, aunque no tengamos un testimonio expreso, debió de ser un acto positivo de política eclesiástica. Es verosímil que el impulso definitivo para la formación del canon neotestamentario se diera en la Iglesia por la reacción inmediata contra el peligro marcionita y aprovechando su ejemplo.

¿Dónde se dio este paso tan trascendental de política eclesiástica? Tampoco se sabe. Pero Von Campenhausen y otros investigadores sospechan que pudo ser en la misma Roma, donde ejerció Marción su ministerio y en donde todas las corrientes confluían. Roma era ya la Iglesia principal de la cristiandad y su lengua oficial era el griego,

no el latín; por tanto estaba abierta a otras iglesias. Es verosímil que, debido a los múltiples contactos de los miembros de otras iglesias con la capital del Imperio, en las alacenas de la Iglesia de Roma se hubieran almacenado copias de los principales escritos que circulaban sobre el Señor y sus apóstoles. Roma estaba en la mejor disposición para saber cuál era el consenso común con otras iglesias y escoger entre los escritos cuáles le ofrecían la mejor confianza. Por tanto, es verosímil también que este proceso positivo —si se dio— lo emprendiera la Iglesia de Roma.

Una circunstancia histórica añadida vino a ayudar en la toma de esta decisión por parte de la Gran Iglesia: durante sus primeros decenios de vida los grupos cristianos, sobre todo los de procedencia judía, se habían amparado bajo el manto legal del judaísmo (cf. p. 95) para gozar libremente de los derechos de reunión y asociación que no tenían otros grupos religiosos. A partir de las revueltas de los judíos contra el Imperio en Chipre, Libia y Egipto, en época de Trajano (117 d.C.), estos privilegios fueron recortados. Con el triste final de la segunda revolución judía contra Roma en tiempos de Adriano (130-135 d.C.) tales privilegios fueron prácticamente anulados. A la vez los judíos se replegaron en sí mismos y no quisieron tener nada que ver con los cristianos que consideraban ya herejes redomados (*minim*, los cristianos, cf. p. 92). En esos momentos los grupos cristianos no necesitaron seguir amparándose bajo el manto legal del judaísmo porque no les reportaba beneficios. Se siguió unido a Israel porque se tenía el mismo libro, la Biblia hebrea; pero la separación definitiva del judaísmo era ya un hecho. La circunstancia histórica estaba madura para que los cristianos, que tenían ya gran cantidad de literatura propia y que estaba en la práctica al mismo nivel de «sacralidad» que el Antiguo Testamento, hicieran que esta literatura *se añadiera definitiva y legalmente* a los textos del pasado de Israel con la misma consideración y respeto. Al adjuntarse al Antiguo Testamento los escritos cristianos se formó el nuevo canon: el «Nuevo Testamento».

c) *Tercera hipótesis*. Hay otros estudiosos del Nuevo Testamento que aceptan también el importante papel de Marción en la formación del canon neotestamentario, pero rebajan un tanto su función. Es la tercera postura o puente entre las dos primeras que señalábamos anteriormente. El principal representante es L. M. McDonald. Esta hipótesis acepta que fue Marción el primero en formar un canon de Escrituras, pero sostiene que su ejemplo sirvió sólo de *catalizador* para un proceso que en la Gran Iglesia aún habría de

durar bastante tiempo y cuyos inicios estaban presentes ya antes. La Iglesia *no reaccionó inmediatamente creando otro canon de Escrituras* —se argumenta— sino sólo insistiendo y fortaleciendo el «canon de la fe», es decir, creando una especie de credo o «regla de la fe» universal (por consenso entre los «ortodoxos» y que se trasluce en los escritos de éstos), que más tarde serviría como una de las normas de medida para ver si un escrito merecía entrar en el canon de las Escrituras o no. La principal razón para defender esta hipótesis es la constatación de que no queda ningún documento de la Gran Iglesia que refleje tal reacción contra Marción y en el que conste la decisión de formar expresamente un canon. Por consiguiente, esta falta de documentación apunta hacia una falta de interés positivo de la Gran Iglesia por formar tal canon. Si lo hubiera tenido, habría dejado algún rastro.

Los defensores de esta matizada propuesta sostienen que, además de la influencia de la Iglesia de Marción, contribuyeron otros factores a acelerar el proceso que iba a llevar a la formación del canon. Los principales fueron dos: *a*) La aparición de los herejes montanistas (un grupo de Asia Menor que hacía mucho hincapié en el gobierno de la Iglesia por medio del Espíritu Santo [= profetas], por lo que generaban muchos textos inspirados; la Gran Iglesia debía saber a qué atenerse, por tanto se aceleró la formación de un canon fijo de escritos). *b*) La proliferación de sectas gnósticas cristianas, que se jactaban de basar sus conocimientos religiosos especiales en ciertos escritos «inspirados» o en presuntas revelaciones especiales de Jesús.

Sea de todo ello como fuere, es cierto que no hay actas del presunto evento por el que la Gran Iglesia reaccionó frente a Marción, y si las hubo realmente es éste un secreto que la Iglesia antigua no ha querido revelarnos. A la luz de lo hasta aquí expuesto, el lector caerá en la cuenta de cuán poco fundamento y qué grado de desconocimiento histórico supone lo que se oye repetidamente en ciertos círculos a propósito de la formación o delimitación del canon del Nuevo Testamento en el concilio de Nicea (325). Se afirma repetidas veces que el proceso fue aleatorio por parte de los hombres y milagroso por parte de Dios: se puso sobre una mesa una suerte de manta y en ella en un *totum revolutum* todos los libros considerados sagrados. Se sacudió con fuerza el cobertor y los libros que cayeron al suelo fueron declarados apócrifos mientras que los que permanecieron en la mesa fueron declarados canónicos. El lector tiene ya suficiente material para juzgar semejante bulo.

6. *Criterios que sirvieron para seleccionar el canon*

¿Cuáles fueron los criterios que impulsaron a la Iglesia a establecer el canon del Nuevo Testamento, ya fuera como reacción explícita contra Marción, ya como proceso espontáneo que al menos se consolidó, impulsó y aceleró por el ejemplo de este heresiarca? Debemos tener en cuenta, una vez más, que los posibles criterios que sirvieron a la Iglesia para constituir su canon *tampoco aparecen explícitamente en ningún escrito del siglo* II. Autores eclesiásticos posteriores nos indican de vez en cuando cuáles pudieron ser esos criterios. De nuevo, la Gran Iglesia guardó silencio sobre tema tan fundamental. Los criterios más citados, en diferentes tiempos y lugares, son tres:

- El *primero* era la conformidad del contenido de un pretendido escrito sagrado con lo que se llamaba la *regla de la fe*, o *canon de la fe* (antes mencionado), es decir, la congruencia teológica del contenido de un escrito con pretensiones de «santo» con lo que la tradición del común de los grupos cristianos consideraba como «normativo» o comúnmente aceptado por la inmensa mayoría de las iglesias. La regla de la fe era la suma de las ideas teológicas que eran patrimonio común de las iglesias: el más rígido monoteísmo; aceptación de la creación del mundo por parte de ese Dios único; fe en Jesús como divino de algún modo, por ejemplo, como manifestación de la Sabiduría divina, redentor único de la humanidad por su encarnación; fe en sus milagros; creencia en la existencia del pecado y su inductor, Satanás, que fomenta la transgresión para alienar al ser humano respecto a Dios; fe en la renovación del mundo por parte de la divinidad como sentido final de la historia; inhabitación del Espíritu en el hombre; el amor como mandamiento supremo; creencia en el juicio final divino con sus premios y castigos... (Theissen, 321ss).
- El *segundo* criterio fue el de la *apostolicidad*, es decir, si el escrito provenía directa o indirectamente de los apóstoles. La Gran Iglesia no fue aquí nada crítica y admitió la tradición sobre los autores de evangelios y cartas que se iba difundiendo.
- El *tercero* consistía en la *aceptación común y el uso continuo de tal o cual escrito en las iglesias*, sobre todo su uso como lectura sagrada en las asambleas litúrgicas.

Estos tres criterios se fueron afianzando durante el siglo II y han continuado como tales hasta hoy, sin ser contestados. La aplicación concreta de ellos dependió de eventos puramente históricos, por ejemplo, la influencia de los escritos de algún obispo determinado que re-

comendaba tales o cuales libros, o la práctica de una Iglesia boyante que influía en las demás.

A más de un lector se le habrá ocurrido preguntarse por qué no se ha mencionado el *criterio de la inspiración* como norma para declarar sagrado a alguno de los escritos cristianos primitivos. Hoy día, hablar de escritos canónicos es casi lo mismo que decir «textos inspirados». En la Antigüedad que nos afecta, sin embargo, no era así. Aunque es verdad que los escritores eclesiásticos estaban de acuerdo en considerar que tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento estaban inspirados por el Espíritu Santo, no consideraron precisamente la inspiración como el motivo y fundamento de ese rango único y especialísimo en el que situaban tales escritos. Y por una razón: la inspiración que adscribían a las Escrituras era sólo una faceta de la actividad que ejercía el Espíritu Santo en tantos y tantos aspectos de la vida de la Iglesia. Muchos escritores eclesiásticos se consideraban a sí mismos como inspirados, o pensaban que otros lo estaban, por ejemplo, san Agustín respecto a san Jerónimo (*Epístola* 82,2). De este modo, el vocablo que el Nuevo Testamento utiliza en 2 Tim 3,16 para afirmar que el Antiguo Testamento está divinamente inspirado (*theópneustos* en griego) es el mismo que emplea Gregorio de Nisa para sostener que el comentario de su hermano Basilio *Sobre los seis días de la creación* está también inspirado. Igualmente Atanasio de Alejandría, que ejerció gran influencia en la constitución del canon del Nuevo Testamento con la publicación de su lista en su *Carta Festal 39*, distingue entre escritos igualmente inspirados, por ejemplo, el apócrifo *3 Esdras*, y el canónico Esdras. Por tanto, si todos los escritos que los antiguos cristianos consideraban «inspirados» hubieran entrado en el canon del Nuevo Testamento, éste habría sido inmenso e inabarcable. Al contrario, la utilización de la etiqueta «no inspirado» sí nos indicaría que un escrito en cuestión no está en el canon. Mientras que los Padres de la Iglesia utilizan una y otra vez, ciertamente a partir del siglo IV, el concepto de «inspirado» para referirse a los escritos canónicos, es muy raro que los textos que no pertenecen a ese canon sean designados expresamente como «no inspirados». Esta expresión se reserva solamente para los falsos o apócrifos, mientras que rara vez designan a un escrito ortodoxo —aunque no canónico—.

II. CONSECUENCIAS DE LA FORMACIÓN DEL CANON

1. *Consolidación de las listas de libros sagrados*

El canon tardó bastante tiempo en consolidarse. En este aspecto hay que distinguir entre las iglesias de Oriente y Occidente teniendo siempre en cuenta que nunca, ni siquiera hoy día, han estado las diversas iglesias cristianas de acuerdo en afirmar cuáles son las obras que forman el canon del Nuevo Testamento.

- En *Oriente* el caballo de batalla fue el Apocalipsis de Juan. Muchos escritores eclesiásticos no querían admitirlo en el canon porque les parecía imposible, y con razón, por su lenguaje y teología, que hubiera salido de la misma pluma que el Cuarto Evangelio. Sólo a partir del 367, y gracias a la influencia de la *Epístola Festal 39* de Atanasio de Alejandría, citada hace un momento, empezamos a encontrar una opinión general favorable a la canonicidad del Apocalipsis. No todos los demás obispos y escritores eclesiásticos siguieron a Atanasio, pero esta opinión se fue haciendo más común, aunque no llegó a imponerse totalmente hasta el siglo X. Hoy día el canon ortodoxo oriental es igual al católico.
- En *Occidente* el problema más agudo lo tuvo la Epístola a los hebreos. Se dudaba si era o no de Pablo, tanto por su lenguaje como porque su autor no admite la posibilidad de un segundo arrepentimiento tras una recaída grave en el paganismo una vez convertido. Esta epístola no fue admitida como canónica hasta los sínodos de Hipona y Cartago a finales del siglo IV y comienzos del V.

Las epístolas llamadas católicas (de Pedro, Santiago, Judas), y las de Juan, tienen una historia muy complicada con diversos avatares en las diferentes iglesias de Oriente, hasta que fueron declaradas canónicas las siete definitivamente en el siglo V.

Del mismo modo hay que señalar variaciones en los cánones de las iglesias siria, abisinia (Etiopía) y armenia. Algunas iglesias sirias no aceptaron nunca el Ap y las epístolas católicas más breves, como 2 Pe, 2 y 3 Jn y Judas, pero, en general, éstas se acomodaron finalmente dentro del canon. La Iglesia abisinia tiene como característica que, aún hoy, además de los 27 libros canónicos del Nuevo Testamento, acepta como tales cuatro más: el llamado *Sínodo* (colección de cánones, plegarias e instrucciones); *Clemente* (un libro de revelaciones de san Pedro a Clemente, que nada tiene que ver con la *primera Epístola de Clemente* a los corintios); el *Libro de la Alianza* (que contiene ordenanzas eclesiásticas y un discurso de Jesús a sus discípulos tras la resurrección) y la *Didascalia* o *Disposiciones eclesiásticas*, una obra muy parecida a las *Constituciones apostólicas* y a la *Didaché* o *Doctrina de los doce Apóstoles*, que nunca fueron canónicas en la Iglesia romana.

La iglesia armenia no aceptó el Apocalipsis de Juan hasta el siglo XII, y aun hoy —aunque relegada a un apéndice— se venera como canónica la tercera Epístola de Pablo a los corintios, derivada de los *Hechos apócrifos de Pablo y Tecla*.

Por su parte, la Iglesia católica no formuló una lista oficial de libros canónicos hasta el concilio de Trento (siglo XVI).

2. *¿Qué parte del Nuevo Testamento fue canonizada primero?*

Sería interesante poder dilucidar qué parte del Nuevo Testamento fue considerada en primer lugar «canónica». Podría pensarse naturalmente que lo primero en canonizarse fueron los Evangelios. Pero a este respecto puede decirse que probablemente no fue *un bloque* de escritos (los Evangelios) *sino dos* (Evangelios y cartas de Pablo) los que iniciaron simultáneamente el camino hacia el reconocimiento como sagrados:

a) Hacia finales del siglo I debían circular colecciones de palabras del Señor que gozaban de cierta autoridad, como deducimos de las citas contenidas en obras de esa época como *primera Epístola de Clemente* y la *Didaché*.

b) Es verosímil también que diversas colecciones de cartas de Pablo comenzaran a formarse en una fecha temprana un poco posterior a la que suele atribuirse al *Evangelio de Marcos* (hacia el 71 d.C.). En 2 Tes 2,2 se dice que la comunidad de Tesalónica debe tener cuidado con una carta pretendidamente paulina..., falsa. Por tanto, en el momento de la composición de 2 Tes (muy discutida, pero probablemente posterior a la muerte de Pablo, es decir, compuesta por un discípulo: hacia el 80/90) circulaban ya cartas apócrifas al lado de las auténticas, y que éstas gozaban de gran autoridad. Parece casi seguro que el autor de Colosenses tiene ya ante sus ojos textos reunidos de cartas de Pablo y hacia el 125 —época de composición de 2 Pedro— el autor de esta epístola da a entender que ya estaba formada una colección de cartas paulinas (2 Pe 3,15-16).

Una posible vía para dilucidar cuál de estos dos *corpora* gozó de más temprana autoridad consistiría en analizar las citas de estos dos grupos de textos (Evangelios y Pablo) hechas por escritores eclesiásticos hasta el momento en el que puede decirse que el canon está ya prácticamente constituido en el año 200 d.C. Pues bien, existe una publicación, titulada *Biblia Patrística*, que recoge y organiza una por una todas las citas del Nuevo Testamento efectuadas por los escritores de la primitiva Iglesia hasta el año 200 más o menos, es decir, hasta Clemente de Alejandría por el lado griego y Tertuliano, por el latino. Con una diferencia abismal (del orden de 3.800 citas contra 1.650) los escritos sagrados más citados en estos primeros tiempos fueron los evangelios de Mateo y Lucas. Estos guarismos parecen sugerir lo que *a priori* puede parecer más lógico, a saber, que fueron los Evangelios los primeros en ser reconocidos como autoridad antes que las epístolas de Pablo.

3. *¿Qué forma, entre las varias que hay de texto griego, es hoy canónica?*

Como veremos en el capítulo siguiente, existen del Nuevo Testamento varios tipos textuales divergentes:

- Un texto alejandrino (cuyos representantes principales son los códices Vaticano y Sinaítico).
- Otro llamado «occidental» (códices Beza y Claromontanus).
- El denominado «cesariense» para los evangelios (códice Koridethi).
- El eclesiástico o «bizantino» (la mayoría de los manuscritos).

La suma total de las lecturas variantes en el Nuevo Testamento, de mayor o menor importancia, supera las 500.000 (cf. el capítulo 4: unas 300.000 de tipo ortográfico; 200.000 que afectan al sentido). El caso más flagrante se plantea en los Hechos de los apóstoles, donde el texto «occidental» es casi un 10% más extenso que el alejandrino. ¿A qué tipo de texto y a qué lecturas ha de concederse el rango de canónico?

Una opinión mantenida hoy, fundamentalmente por norteamericanos, consiste en defender el texto presentado por la mayoría de los manuscritos, es decir, el bizantino (cf. pp. 70s). Pero esta postura es insostenible científicamente, ya que la más elemental crítica textual demuestra que este tipo es secundario y tardío: se trata de un texto que arregla, allana o elimina las dificultades de otros textos probadamente más antiguos, por ejemplo, el de los papiros.

Sobre esta cuestión de qué texto griego es el auténtico no se ha definido la Iglesia nunca y probablemente no se definirá jamás (cf. pp. 76s). En realidad no se puede responder a esta pregunta mas que históricamente. ¿Qué actitud tomaron los primeros Padres de la Iglesia respecto a las variantes del Nuevo Testamento? Si alguna de esas variantes no estaba de acuerdo con la tradición común se solía inculpar de ello a la mano de los herejes que había alterado el texto sagrado. Pero si no estaba en juego ningún matiz más o menos sustancial de la fe, no se otorgaba importancia a las variaciones del texto, incluso si éstas eran notables. Así, por ejemplo, respecto a los doce últimos versículos del Evangelio de Marcos (16,9-20). Éstos faltan en los manuscritos griegos más antiguos y en las venerables versiones, también antiguas, al latín, siríaco, copto y armenio. Eusebio de Cesarea o san Jerónimo discutían qué texto debía preferirse, el largo o el breve, pero no se atrevían a rechazar absolutamente el otro como falso.

La categoría de canónico, por tanto, parece haber sido suficientemente amplia en los siglos trascendentales para la formación del canon (del II al V) como para admitir la mayor parte de las lecturas variantes que surgieron en el curso de la transmisión del Nuevo Testamento. Así, Justino en el año 150, o Taciano unos decenios más tarde, incluyeron el final largo del Evangelio de Marcos en sus obras como canónico. Por tanto, la cuestión de la canonicidad pertenecía al documento en cuanto tal, y no a una particular forma o versión del tal documento. La crítica textual tenía «permiso» para investigar y escoger entre las diversas variantes la que parecía más adecuada, pero sin condenar a la hoguera de lo no canónico a las otras lecturas rechazadas. Así, entre las iglesias antiguas siria, copta, latina, armenia y etíope circulaban versiones, todas canónicas, del Evangelio de Marcos que contenían no el llamado final largo, sino otro, bastante distinto, intercalado entre los versículos 8-9 del último capítulo en otros manuscritos.

La historia del texto del Nuevo Testamento no da pie ninguno a un fundamentalismo de la letra, ni a una creencia en la inspiración palabra por palabra del Nuevo Testamento, sino que induce más bien al relativismo. Se trataba más del sentido que de la letra.

4. *¿Puede hoy modificarse el canon del Nuevo Testamento?*

¿Está el canon definitivamente cerrado? ¿Puede añadírsele o quitársele algún escrito? Por parte de algunos fundamentalistas norteamericanos se ha propuesto añadir algún documento moderno «inspirado» al canon del Nuevo Testamento (en concreto, como señala B. M. Metzger, una carta de M. Luther King escrita desde su prisión en Birminghan, Alabama). Pero estas propuestas no pueden tomarse en serio, pues ignoran que el Nuevo Testamento no es una colección de escritos «inspirados», como hemos dicho, sino un *corpus* de textos que, por una decisión histórica de la Iglesia antigua, ofrecen una base ideológica amplia para fundamentar la unidad.

Pero, ¿podría añadirse quizás al Nuevo Testamento algún documento antiguo, venerable, alguno que nos sea devuelto hoy por las secas arenas del desierto egipcio, y del que se pueda decir que pertenece a la época apostólica? ¿Una especie de *Evangelio de Tomás* copto, descubierto al completo a mitad del siglo pasado, por ejemplo? ¿No podría canonizarse el llamado *Evangelio secreto de Marcos*, si se llegara a un acuerdo entre las iglesias de que procede realmente de la misma mano que compuso el primer evangelio? ¿Y si se descubre

algún papiro con alguna carta perdida de Pablo, por ejemplo, la enviada a los cristianos de Laodicea?

Respecto a un caso de este estilo la respuesta habría de ser positiva: no se ve razón ninguna de por qué la Iglesia del siglo XXI habría de tener menos derecho que la de los siglos IV y V para modificar el canon. La formación de la lista sagrada fue el producto de una realidad concreta e histórica del cristianismo antiguo y de la correlación de fuerzas entre sus diversas corrientes. Todo ello es revisable.

Por otro lado, puede manejarse teóricamente también la posibilidad de eliminar del canon del Nuevo Testamento alguno o algunos de los 27 libros que lo componen. El argumento es el mismo: ¿está hoy ligada absolutamente la Iglesia por la decisión de las comunidades de siglos pasados de las que, además, no queda acta alguna?

Los intentos efectuados durante la Reforma para eliminar algún libro del canon neotestamentario, por ejemplo, el de Zwinglio para expulsar el Apocalipsis, o los juicios muy peyorativos sobre Santiago, Hebreos y Judas o sobre el mismo Apocalipsis por parte de Lutero no son defendidos hoy por absolutamente nadie.

Se ha propuesto, sin embargo, totalmente en serio una reunión de todas las iglesias para promover un canon más breve que favorezca la unidad de todos los grupos cristianos. Pero, por muy atractiva que pueda parecer a algunos esta propuesta a primera vista, es también impracticable. En primer lugar, ¿qué criterios podrían definirse por consenso para eliminar del canon del Nuevo Testamento uno o más libros, o siquiera algunas partes de alguno de ellos? ¿Añadiría algo a la imagen general de Jesús —o a la de la Iglesia— que proporciona el Nuevo Testamento actual en su conjunto la sustitución de unos libros sagrados por otros o la eliminación simple de algunos? Por otro lado, y a estas alturas de la historia del cristianismo, y aunque en teoría todas las iglesias estuvieran de acuerdo, cortar o eliminar alguna parte del canon sería erradicar importantes raíces de la historia de la Iglesia en general.

Todas estas propuestas quedan por tanto en el reino de la teoría. En la práctica, las posibilidades de alterar el canon son remotas, por no decir ninguna. Además esta posibilidad no parece deseable para la inmensa mayoría. Como se ha afirmado repetidas veces, el canon del Nuevo Testamento surgió en la historia como resultado de un proceso lento y gradual. Es difícil rehacer el canon por la simple razón de que la historia no puede rehacerse.

Capítulo 4

CÓMO HA LLEGADO EL NUEVO TESTAMENTO HASTA NOSOTROS

¿Cómo se ha transmitido hasta hoy el contenido del Nuevo Testamento? ¿Se han encontrado textos del Nuevo Testamento entre los manuscritos del mar Muerto? ¿Cómo podemos reconstruir hoy día el texto original? ¿Tenemos un texto igual o parecido al que escribieron los autores del Nuevo Testamento hace tantos siglos, o uno corrupto o incompleto? ¿Cuál es el texto inspirado por el Espíritu Santo? Estas preguntas implican también otras no menos importantes: ante la necesidad de verter el texto griego al castellano, ¿podemos fiarnos de las traducciones del Nuevo Testamento que hay en el mercado? ¿Manipulan las iglesias las traducciones?

I. CÓMO SE HA TRANSMITIDO EL TEXTO DEL NUEVO TESTAMENTO

En un tiempo como el nuestro, en el que se hacen inmensas tiradas de libros que son copias perfectas unos de otros, es difícil imaginar cuán ardua era hacer una copia fiel de un libro cuando no existía aún la imprenta. Era prácticamente imposible. Los libros se escribían y copiaban a mano (de ahí la denominación de «manuscritos») en un proceso lento, laborioso y costoso, sometido a toda clase de alteraciones, voluntarias o no, por parte del copista. En consecuencia, en la Antigüedad ninguna copia era exactamente igual al original, lo que significa que todos los manuscritos antiguos que contienen todo o parte del Nuevo Testamento difieren (algunas veces grandemente) entre sí.

No se han conservado los originales (denominados «autógrafos») de los diversos libros del Nuevo Testamento, sólo copias. Si se hubie-

se conservado la primera edición de alguno de ellos en alguna iglesia o depósito, bastaría consultarla para ver en qué se había separado cada copia de su modelo. Pero esto no es posible. Nuestro único acceso a ellos es a través de copias más o menos cercanas a lo que salió de manos del autor. Existe una rama de la filología que se ocupa de tales copias, de estudiarlas a fondo y del modo cómo a través de ellas podemos acercarnos lo más posible a esos originales perdidos. Esta ciencia se llama «crítica textual», y su misión es múltiple aunque orientada a un único objetivo: presentar, o reproducir por medio de la imprenta, un texto seguido de un libro antiguo de modo que el lector moderno tenga la seguridad de que lo que lee se parece lo más posible a lo que salió de la pluma del autor. Para conseguir este fin la crítica ha de efectuar los procesos siguientes:

- Recoger, ordenar, y organizar los manuscritos, en nuestro caso del Nuevo Testamento.
- Examinar dónde se han producido errores o alteraciones del texto y estudiar el porqué de las mismas.
- Evaluar las variantes que presentan los manuscritos (a veces se llaman también «testigos» del texto) y deducir cuál de ellas se acerca más a lo que se imagina el original.

1. *Testigos del texto del Nuevo Testamento*

Hoy día, en números redondos, tenemos los siguientes testigos del texto del Nuevo Testamento (la mayoría de ellos no lo traen completo; abundan más los que presentan sólo los evangelios):

- Unos 116 papiros. Se designan con la letra P y un número voladito o exponencial. Así, por ejemplo, P^{52}. Hubo en todas partes, pero los que se conservan hasta hoy proceden prácticamente todos de Egipto gracias a la sequedad de su clima y datan de los siglos II al VIII; la mayoría son de los siglos III-IV. Por su antigüedad son de extrema importancia para reconstruir el texto del Nuevo Testamento. Su contrapartida es que la mayoría son sólo fragmentos, algunos muy pequeños.
- Otros manuscritos no transmitidos en papiro. Normalmente se trata de pergamino de diversos animales, aunque a partir del siglo XIII se observa también el uso del papel. Suelen dividirse en:

— Manuscritos que emplean sólo letras mayúsculas. Se denominan «unciales» (del latín *uncialis*, «del tamaño de una pulgada») o «mayúsculos» (sus letras medían aproximadamente una pulgada). Suelen presentar un texto seguido, sin separación de palabras, y los signos de puntuación o división

de párrafos son muy escasos, y cada uno a su manera. Se designan con una letra mayúscula, romana o griega, o con números arábigos antecedidos del cero. Así: A V 01 04, etc. Cuando se acabaron las letras del alfabeto latino, se utilizaron las del hebreo o el griego. Así א significa el manuscrito Sinaítico (siglo IV; también 01); Θ es igual al códice Koridethi (siglo IX; también 038). Hay unos 300 unciales.

— «Minúsculos», o manuscritos copiados en letra minúscula. Casi todos proceden del siglo IX en adelante. Se designan con números arábigos sin el cero delante, y se suelen agrupar en familias (sigla *f*) para mayor facilidad de manejo (cf. abajo). Suman unos 2.800.

• «Leccionarios»: son libros con selecciones de textos del Antiguo y Nuevo Testamento, utilizados para las lecturas en las funciones litúrgicas. Los hay escritos en mayúsculas y en minúsculas, pero no los hay del Apocalipsis. Los leccionarios suman unos 2.300

• Antiguas traducciones a lenguas de las distintas iglesias de la primera época del cristianismo: al latín (Italia, norte de África, Hispania, Galia), siríaco, copto (Egipto), gótico (tierras germánicas), etíope, etc. Su valor como testigo del texto antiguo varía en razón del manuscrito base del que fueron traducidas y de la antigüedad de la versión misma. Entre las más valiosas destacan: la *Vetus syra*, o versión siríaca antigua, con sus diversas ramificaciones; la *Vetus latina*, o versión latina antigua; la Vulgata (edición de san Jerónimo) y la traducción copta o egipcia, con dos variantes principales: el dialecto del sur, o bohaírico, y el del norte, o sahídico.

• A este panorama hay que añadir el inmenso número de *citas del Nuevo Testamento* que pueden recogerse de las obras de los Padres de la Iglesia desde el siglo II al IV y V. No es de despreciar el valor de estas citas para reconstruir el original, por dos razones sobre todo. Primera, porque son citas antiguas, la mayoría de las veces anteriores a las de los mejores manuscritos. Segunda, porque se puede precisar el origen geográfico de esas citas, con lo que ayudan a la determinación de tipos textuales locales, y a pergeñar la historia de los textos y sus variaciones geográficas en general. Las citas de los Padres tienen, sin embargo, sus inconvenientes: muchas de ellas fueron hechas de memoria. En los casos en los que esta sospecha adquiera visos de certeza, tales citas deben ser descartadas como ayuda a la reconstrucción del texto neotestamentario. En segundo lugar: a veces no se puede determinar con exactitud el tenor de la cita por variantes internas de los manuscritos que transmiten el texto del Padre de la Iglesia en cuestión.

El formato de estos «testigos» del Nuevo Testamento es muy uniforme. Aunque las copias más antiguas debían tener el formato de

rollo, lo cierto es que no se ha conservado ninguno. Todos los manuscritos descubiertos del Nuevo Testamento, incluso los más antiguos, tienen ya el formato de códice o libro.

La mayoría de los testigos son incompletos. Sólo tres unciales o «mayúsculos» (א/01; A/02; C/04) y 56 «minúsculos» contienen el texto completo del Nuevo Testamento. Dos unciales y unos 150 minúsculos no tienen el Apocalipsis. Los Evangelios se encuentran en unos 2.400 manuscritos; los Hechos de los apóstoles y las llamadas «Epístolas católicas» en unos 660; los que conservan las cartas de Pablo se acercan a los 800, y los del Apocalipsis sólo a los 300.

Respecto a su fecha de copia puede decirse que el 65% proceden de los siglos XI al XIV, mientras que menos del 3% procede de los cinco primeros siglos.

2. *¿Textos del Nuevo Testamento entre los manuscritos del mar Muerto?*

Detrás de los famosos rollos del mar Muerto se encuentra muy probablemente la secta judía de los esenios (cf. pp. 101ss), en especial una rama de ella que se retiró de la vida pública por no estar de acuerdo con ciertas normas legales, con el calendario de los demás judíos ni con el modo como se practicaba el culto en el Templo.

Respondamos directamente a la cuestión planteada: después de que se han editado ya prácticamente todos los manuscritos de interés descubiertos en el mar Muerto con un cuidado filológico extraordinario podemos decir sin temor a equivocarnos que no existen entre esos textos de Qumrán o del mar Muerto pasajes o fragmentos del Nuevo Testamento. Tampoco hay en ellos alusiones a Jesús, a sus discípulos ni a nada que se refiera al cristianismo. Las afirmaciones en contrario son fantasías de escritos pseudocientíficos o ganas de llamar la atención para obtener ganancias pecuniarias con noticias sensacionalistas.

Hoy día parece ya resuelta una cuestión científica de importancia suscitada en 1972. En este año José O'Callaghan, jesuita español ya fallecido, profesor entonces del Instituto Bíblico de Roma, creyó poder demostrar que algunas obras neotestamentarias *habían sido copiadas en Qumrán*. Los resultados de sus investigaciones fueron publicados en la revista *Biblica*, órgano de ese mismo Instituto. Sobre todo llamó la atención del mundo científico la hipótesis de O'Callaghan de que en la cueva VII de Qumrán (7Q) se podría haber encontrado un fragmento (el número 5, de ahí 7Q5) del Evangelio de Marcos, en concreto 6,52-53. Afirmaba también que en la misma cueva se habían

hallado restos de copias de otros libros del Nuevo Testamento: Hechos de los apóstoles, Romanos, 1 Timoteo, Epístola de Santiago.

La hipótesis fue una verdadera bomba en el mundo científico, porque —de ser cierta— escritos cristianos considerados hasta el momento como tardíos (es decir, compuestos entre el 70 y el 100 d.C.) habrían sido redactados y difundidos antes del año 60. En el 68 fue aniquilado Qumrán por los romanos, por tanto, habría que pensar en unos años antes para que esos textos fueran compuestos, se difundieran, adquirieran fama y fueran copiados allí. Además el texto de tales fragmentos coincidiría sustancialmente con la forma textual en la que los conocemos hoy, lo que indicaría que la transmisión manuscrita desde los primeros momentos había sido absolutamente fiable.

Según la hipótesis de O'Callaghan habría que modificar no sólo la cronología del Nuevo Testamento, es decir, la fecha de composición de sus escritos, sino todas las ideas sobre cómo evolucionó la teología del cristianismo primitivo a lo largo de la segunda mitad del siglo I y primeros años del II, evolución que la ciencia histórica había ido formando trabajosamente a lo largo de los últimos doscientos años. Por ejemplo: una obra como los Hechos de los apóstoles, cuya mentalidad teológica se emplazaba hasta el momento entre los años 90-100 d.C., ¡debía adelantarse por lo menos cincuenta años en su fecha de composición!

Desgraciadamente, la teoría del investigador español estaba llena de dificultades. Ciñéndonos al caso más importante, el del Evangelio de Marcos, debemos señalar que de las aproximadamente 20 letras conservadas en el fragmento 7Q5 de Qumrán sólo se identifican bien 14; las otras 6 deben leerse de un modo algo distinto al usual y, lo que es más grave, para que este fragmentito concuerde con el texto de nuestro evangelio actual habría que suponer en un pasaje tan breve —Mc 6,52-53— nada menos que la omisión de tres palabras, omisión que no aparece en ninguno de los 2.400 manuscritos que poseemos del Evangelio. Diversas combinaciones con las letras claramente legibles, efectuadas por un ordenador, han dado la posibilidad de que ese pequeño fragmento fuera identificable, también con leves diferencias, con otros textos del Antiguo Testamento o de los Apócrifos, o incluso con algún pasaje de la literatura griega clásica.

Pero el reciente descubrimiento de que cada hoja de papiro es identificable porque sus fibras tienen una disposición especial y única, casi como una huella digital, demuestra que 7Q5 forma parte de otro trozo suelto de un manuscrito descubierto en la misma cueva que 7Q5. Ambos fragmentos fueron escritos en la misma hoja de papiro. Como el texto del segundo trozo es más amplio, se ha podido identificar sin duda alguna como parte del antiguo *Libro de Henoc*. Por tanto 7Q5 forma otra parte de ese mismo libro. La identificación con el Evangelio de Marcos parece, pues, imposible. Igualmente se ha procedido con otros presuntos fragmentos del Nuevo Testamento en Qumrán, identificados como partes de obras que no pertenecen al Nuevo Testamento.

En conclusión: no hay textos del Nuevo Testamento entre los manuscritos del mar Muerto.

3. *Problemas que plantea la reconstrucción de un texto antiguo a partir de muchas copias*

Los problemas que afectan a los manuscritos del Nuevo Testamento son los mismos que los de otros testigos de obras clásicas de la antigüedad grecolatina y afectan a la actividad de los copistas: errores involuntarios, enmiendas voluntarias, la mayoría de las veces equivocadas, adiciones al texto por motivos ideológicos o para corregir el estilo; omisiones, por los mismos motivos, o por puro error ocular.

En sí mismos, los métodos de estudio de los manuscritos del Nuevo Testamento son iguales a los empleados en los textos de Homero, por ejemplo, de Platón, o de cualquier otro autor del mundo clásico. Sin embargo, el inmenso número de testigos —en total más de 5.000— complica y facilita las cosas a la vez. Tal monto aterroriza, pero puede ayudar por otra parte sabiendo que, tras los pertinentes trabajos, las muchas copias nos permiten llegar muy cerca de los originales. El texto de un autor clásico está representado en ocasiones por un solo manuscrito. Cuando existe media docena de ellos se considera que hay ya una buena base para reconstruir el texto original... Imagínese el trabajo, pero también las oportunidades de llegar al texto original en el caso del Nuevo Testamento con tantos testigos.

Es importante saber también que la tradición manuscrita del Nuevo Testamento es en ocasiones muy cercana a los originales, cosa que no ocurre casi nunca con los clásicos. Las primeras copias debieron hacerse muy cerca del momento en el que se compuso el «autógrafo». Así, el P^{52}, un diminuto fragmento del capítulo 18 del Evangelio de Juan, vv. 31-33, es datado por los especialistas hacia el 125/130, es decir, quizá sólo unos treinta años después de la composición del Evangelio.

A diferencia del texto hebreo del Antiguo Testamento, que desde el siglo II d.C. fue sometido a un riguroso control debido al carácter sagrado que tenían incluso sus letras aisladas, el del Nuevo Testamento fue al principio un texto vivo, cuyo carácter canónico al pie de la letra nunca fue definido por la Iglesia. Valía más el Espíritu vivo que la letra transmitida en los manuscritos. Incluso copistas más bien tardíos alteraban el texto (sobre todo de los Evangelios) para conformarlo a los pasajes paralelos correspondientes. En los siglos II y III los escribas se sintieron autorizados para introducir en determinados pasajes las modificaciones que consideraban justas desde el punto de vista de la gramática, el estilo, e incluso desde el dogma incipiente. Hay estudios que tratan de lo que se llama «corrupción ortodoxa» de

la Escritura durante esos siglos, es decir, de la acomodación positiva del texto de un manuscrito a las tendencias teológicas de la mayoría ortodoxa. Se ha señalado que papiros bastante antiguos, como P^{45} (Evangelios y Hechos), P^{46} (cartas de Pablo) y P^{66} (Evangelio de Juan), representan un «texto libre» del Nuevo Testamento con notables diferencias respecto a otros testigos.

Por tanto, en la Iglesia primitiva, hacia finales del siglo II, se daba un doble movimiento en sí contradictorio respecto a sus «Escrituras»: por un lado, se poseían textos que eran sagrados (teóricamente intocables); por otro, existía cierta libertad para alterar ese texto y acomodarlo a lo que más conviniera (una discusión teológica; necesidades de un sermón). Respecto a estas libertades para con el texto sagrado debe tenerse en cuenta que la mayoría de los copistas no se interesaban tanto por la «lectura original» como hoy día, cuanto por la lectura que estimaban «verdadera», es decir, de acuerdo con la tradición eclesiástica o el dogma que se iba formando.

II. DIFERENTES TIPOS DE TEXTO EN EL NUEVO TESTAMENTO

Como dijimos en el capítulo anterior, el número aproximado de variantes calculado para el Nuevo Testamento es de unas 500.000. La mayoría, sin embargo, no son importantes: variaciones ortográficas, gramaticales, de orden de palabras o de estilo (unas 300.000). El resto sí lo son, aunque sólo una minoría puede afectar sustancialmente al dogma cristiano.

Trabajar con la enorme cantidad de manuscritos que hay del Nuevo Testamento es tarea ardua, casi imposible. Por ello la crítica textual ha intentado *agrupar los manuscritos por familias*, es decir, por conjuntos emparentados entre sí, que dependen unos de otros, y que tienen un «árbol genealógico» común: proceden de un texto base que se puede reconstruir en líneas generales. Además de las «familias», la investigación bíblica ha descubierto que hay unos tres tipos de texto —representados por un número suficiente de manuscritos— cuyas lecturas se repiten o son muy parecidas entre sí. Esto hace que trabajar con el texto del Nuevo Testamento no sea tan aterrador. Son los siguientes:

- *El texto alejandrino*. Se denomina así porque la mayoría de los manuscritos que lo representan provienen de Alejandría o de Egipto en general. Sus principales representantes son los códices *Sinaítico* y *Vaticano*. Como son manuscritos copiados a principios del siglo IV

hace tiempo se creía que este tipo textual se remontaba sólo al texto existente en ese siglo. Sin embargo, los descubrimientos de los papiros P^{66} y P^{75} han mostrado que sus lecturas proceden del siglo II. Se ganan, por tanto, doscientos años hacia atrás.

Este grupo parece ser partidario de la fidelidad literal a su modelo, y su exactitud se corresponde bien con el espíritu de trabajo filológico de Alejandría, en donde existía una antigua tradición de estudios literarios y filológicos que procuraba reproducir lo mejor posible el texto de los autores clásicos. Las características generales de este *texto alejandrino* son la brevedad y el rigor de expresión. Muestra, además, menos correcciones gramaticales y estilísticas que otros tipos.

- El mal llamado *texto occidental*. Su máximo representante, para los Hechos y Evangelios, es el *Códice Beza* (D/05). Aunque no se sabe exactamente de donde procede, parece que fue copiado en el norte de África, no en Occidente, como se creyó durante siglos. Este tipo de texto va acompañado de los papiros P^{20}, P^{38} y P^{48}, junto con la versión latina, la más antigua de todas.

Su problema es que utiliza con frecuencia la paráfrasis, es decir, amplifica, y efectúa transposiciones y correcciones. En otros casos, sin embargo, parece haber conservado las lecturas más antiguas y originales como se deduce por crítica interna. En los Hechos presenta un texto que es un 10% más largo que el alejandrino. La opinión de los estudiosos se halla dividida respecto a su valor como testigo del texto original. Unos casi lo desprecian opinando que rara vez sus lecturas deben entrar en consideración si se trata de restablecer el mejor texto posible de los Evangelios y Hechos. Otros lo estiman sobremanera y sostienen que, examinando una a una sus lecturas variantes, se encuentra que la mayoría son muy antiguas y originales. Aplaudido o rechazado, su texto plantea en los Hechos un problema filológico y teológico (¿cuál es el original?) aún no resuelto (cf. pp. 372s).

- *El tipo koiné («común»)* o *bizantino*. Esta clase de texto es el normal de la Iglesia de Oriente y es el testificado por un importante grupo de manuscritos copiados en los siglos VII y VIII. Es un tipo textual uniforme, que ha sido pulido lingüísticamente: es más elegante en la expresión, pues ha sufrido correcciones estilísticas. Los estudiosos creen que es un tipo de texto que se estableció en Antioquía de Siria y que luego fue recibido por la Iglesia bizantina. De ahí el nombre de «común».

Pertenecen a este tipo de texto casi el 80% de los manuscritos actualmente existentes, pero los eruditos le conceden un valor limitado a la hora de

reconstruir el original, ya que es un texto retocado. No es la base del texto científico que se imprime hoy día a pesar del número impresionante de manuscritos que lo presentan.

III. CÓMO PODEMOS RECONSTRUIR EN LO POSIBLE EL TEXTO ORIGINAL DEL NUEVO TESTAMENTO

A lo largo de muchos siglos de estudios de los manuscritos —desde la primera edición del Nuevo Testamento, la Complutense del cardenal Cisneros hasta hoy—, después de muchos análisis de los modos de copiar por parte de los escribas, y después de un concienzudo estudio de las vicisitudes geográficas de las diferentes corrientes de textos, la ciencia filológica se ha ido formando una serie de criterios que tiende fundamentalmente a *fijar un método* para ejecutar bien la tarea de ponderar y estimar el valor de las lecturas variantes que presentan los manuscritos.

En general los progresos del estudio del Nuevo Testamento han sido promovidos por investigadores protestantes, pero los comienzos de la crítica textual florecieron en campo católico. El mérito de la primera edición del Nuevo Testamento griego corresponde a la *Biblia Políglota Complutense* (1514). Sin embargo, la verdadera expansión y aprecio por el texto griego entre los estudiosos sólo se produjo tras la edición de Erasmo de Rotterdam de 1516. Ésta, aunque posterior, se adelantó de hecho en el mercado al retrasarse el permiso papal para la difusión del texto complutense. Tuvo tal éxito el texto griego erasmiano a pesar de sus innumerables defectos (por ejemplo, se basó en manuscritos de pésima calidad), que pronto se convirtió en «universalmente reconocido» (*textus receptus*) e intocable. Nadie se atrevió a modificarlo durante siglos, aunque en sucesivas ediciones, en las notas al texto, se iban acumulando variantes de los nuevos manuscritos descubiertos en las bibliotecas y muchas sugerencias para mejorarlo.

Fue realmente el siglo XIX el que produjo grandes avances en el estudio y edición del Nuevo Testamento. Investigadores alemanes e ingleses (C. von Tischendorf, B. F. Westcott y F. J. A. Hort) sentaron las bases de un texto que dura hasta hoy, sacando a la luz estudios críticos y nuevas ediciones. En contra de la edición erasmiana, fundamentada en manuscritos tardíos del tipo llamado «eclesiástico» o bizantino, estos investigadores prepararon un Nuevo Testamento griego basado en papiros y manuscritos alejandrinos del Nuevo Testamento (siglos III y IV), que se separaba muchísimo del usado hasta el momento.

Desde esos años hasta hoy la ciencia no ha hecho más que perfeccionar y pulir los métodos de edición diseñados en el siglo XIX, que son en síntesis los siguientes:

1. El paso previo del trabajo crítico sobre el texto de los manuscritos del Nuevo Testamento es lo que se llama «colacionar» un manuscrito: transcribir exactamente lo que presenta un testigo determinado. Es decir, leerlo atentísimamente e imprimir en caracteres modernos palabra por palabra el texto del manuscrito en cuestión con todos sus errores. Luego hay que corregir los que son errores evidentes de ortografía o transcripción.

2. «Colacionados» los manuscritos hay que agruparlos por familias o grupos para reducir a un número razonable y manejable el número de manuscritos que apoyan tal o cual lectura variante.

Este paso previo de *colación* y *agrupación* se ha realizado ya en la actualidad con todos los manuscritos existentes gracias a los trabajos de estudiosos desde hace más de un siglo. Existe en la actualidad en la ciudad de Münster, en Alemania, un instituto especializado en estas tareas de estudio y reconstrucción del texto del Nuevo Testamento. Allí se archivan las fotografías, o microfilmes, de todos los testigos del texto neotestamentario.

El método de agrupación de los manuscritos se hace del siguiente modo: una vez que desde el siglo pasado se conocen las características de los tipos textuales que enumeramos más arriba, se eligen una serie de variantes significativas de cada uno de estos tipos (hay también subtipos que no hemos querido nombrar, para no abrumar al lector) en un número elevado, unas ochocientas o mil. Las lecturas del manuscrito que se desea clasificar se contrastan con estas variantes, se tabulan en un ordenador y se comparan con los grupos de variantes de otros manuscritos, familias o tipos. Gracias a este análisis es posible, con abundante trabajo, situar fidedignamente a un manuscrito determinado dentro de un grupo, o bien declararlo un caso aparte.

3. Cuando ya se tienen ante los ojos todas las variantes ordenadas de una obra del Nuevo Testamento, un evangelio, por ejemplo, por orden de capítulos y versículos, o de un pasaje determinado, llega el momento de estimar cuál de esas variantes tiene más posibilidades de ser la original. Para ello, el estudio de siglos ha ido decantando una serie de *normas o criterios de selección*.

Éstos se dividen en normas o criterios *extrínsecos* a las variantes y en criterios *intrínsecos* a ellas. Los criterios *extrínsecos* tienen en consideración:

- la fecha de los manuscritos;
- su procedencia o distribución geográfica;
- su posible relación de parentesco (la misma lectura variante apoyada por un manuscrito y otro copiado de éste no son dos «apoyos» a esa variante, sino uno).

Los *criterios intrínsecos* son los que estudian:

- el modo de copiar de los escribas para tener en cuenta sus posibles errores.
- qué es lo que el autor original pudo haber escrito (su estilo, vocabulario, contexto, su pensamiento teológico, etc.).

Sobre esta base, una lectura variante tiene más probabilidades de ser original, *por criterios extrínsecos*, cuando los manuscritos que la apoyan

- *son* más, es decir, hay *un mayor número de manuscritos* que apoyan tal o cual lectura, o, mejor, un mayor número de familias de manuscritos, teniendo en cuenta la calidad general de tales familias;
- *son los más antiguos*, es decir, más cercanos a los «autógrafos»;
- *son los mejores,* es decir, si están mejor copiados, más cuidados, etc. Vale más un número menor de manuscritos, pero de mejor calidad, que muchos y dudosos. De ahí el adagio «Los manuscritos se valoran, no se cuentan simplemente» (en latín: *manuscripta ponderantur, non numerantur*);
- *proceden de lugares geográficos distintos*, es decir, la variante está atestiguada en diversos lugares.

Por criterios interiores o *intrínsecos*, una lectura variante tiene más probabilidades de ser original cuando presenta una lectura que

- *es la más difícil*, es decir, cuando es un texto un tanto complicado a primera vista y pudo dar lugar a que un copista la corrigiera para facilitar las cosas. Esta norma ha dado lugar a otro adagio latino: *Lectio difficilior, potior*: «Es preferible la lectura más difícil»;
- *es la más breve*. Norma también clásica: es más fácil que un escriba amplíe que acorte. Otro adagio latino consagrado: *Lectio brevior, potior*: «La lectura más breve es la preferible»;
- se *aviene mejor con el contexto* de la frase, del párrafo o de la obra en la que se encuentra;
- puede *explicar el origen de otras variantes*: es preferible la variante que da razón del surgimiento de otras.

La lectura preferible e ideal será aquélla que reúna en su favor criterios extrínsecos e intrínsecos.

Como se ve, el análisis requiere el dominio de una cierta técnica. Hoy día el texto del Nuevo Testamento no lo establece el criterio de una sola persona, sino normalmente un comité de expertos que decide sobre cada variante de acuerdo con sus méritos externos e internos. Esto aumenta la certeza de haber tomado una decisión correcta.

Veamos ahora tres ejemplos concretos y sencillos de labor de crítica textual que sirven de ilustración a lo expuesto teóricamente en los párrafos anterio-

res. Los tomamos de H. Zimmermann, *Los métodos histórico-críticos en el Nuevo Testamento* (BAC, Madrid, 1969, pp. 55ss), referidos al texto de Gál 5,21-6,17. Si el lector es capaz de leer en griego, debería ponerse delante este texto. De lo contrario, debe utilizar una buena traducción. Señalamos en cursiva las alusiones a los criterios de selección arriba expuestos:

1. Gál 5,21: los manuscritos presentan además de φθόνοι (*phthónoi*), «envidias», φόνοι (*phónoi*), «asesinatos». ¿Es este añadido original? «Asesinatos» está atestiguado por los manuscritos A C D G K L N vers. lat., pero falta en P^{46} א B 33 81 y en las citas de Ireneo y Orígenes. Decisión: probablemente se trata de una *añadidura*, no atestiguada por los mejores manuscritos, influenciada por *el lugar paralelo* de Rom 1,29 donde sí aparece. Por tanto: no pertenece al texto original de Gálatas.

2. Gál 6,10: los mss א (Sinaítico) B* (la primera mano del códice, luego corregida por otra) 6 33 y otros leen ὡς... ἔχωμεν (*hôs échômen*) en subjuntivo, con el significado «mientras tengamos», en alusión a un tiempo futuro), pero A C D G K I P y otros presentan ὡς... ἔχομεν (*hôs échomen*), en indicativo, «mientras tenemos», con insistencia en el presente. Zimmermann opina que la primera variante *cuadra mejor con el contexto*, por lo que debió ser la original. Los editores de la edición usual hoy del texto griego (Aland, Black, Martini, Metzger, Wikgren) prefieren la segunda lectura, porque *es la más difícil*. La decisión es dudosa. Es probable que nunca sepamos cuál fue el original, aunque *está atestiguada mejor* la primera, y probablemente sería preferible.

3. Gál 6,18 presenta las siguientes variantes:
   1. ᾿Ιησοῦ («de Jesús»): P^{46} B A C* 33 629 f (un códice latino del siglo IX que presenta las cartas de Pablo) Vulgata.
   2. Χριστοῦ («de Cristo»): P 81 365 Marción, el hereje en su Biblia.
   3. Κυρίου ᾿Ιησοῦ («del Señor Jesús»): C D K L
   4. Κυρίου ᾿Ιησου Χριστοῦ («del Señor Jesucristo»): א (Sinaítico) A V algunos manuscritos latinos.
   5. Κυρίου ἡμῶν ᾿Ιησοῦ Χριστοῦ («de nuestro Señor Jesucristo»): D* G versión siria.

La primera variante sería la original. Es la *apoyada por los mejores manuscritos*, y es la *lectura más difícil*. Además, *explica mejor el surgimiento de las restantes*: es más creíble que una formulación sencilla como ᾿Ιησοῦ se haya ido ampliando posteriormente que lo contrario: que Κυρίου ἡμῶν ᾿Ιησοῦ Χριστοῦ, como escribe el Sinaítico se hubiera ido reduciendo a un conciso ᾿Ιησοῦ. Este caso es un buen ejemplo de cómo crecen los textos. Se aplica también aquí otra regla: *la lectura breve es la preferible*.

IV. ¿TENEMOS UN TEXTO IGUAL O PARECIDO AL QUE ESCRIBIERON LOS AUTORES DEL NUEVO TESTAMENTO?

Nos hemos extendido explicando en líneas generales el método científico utilizado por los modernos críticos textuales en la reconstruc-

ción del texto primitivo del Nuevo Testamento para que el lector pueda ver por sí mismo que el Nuevo Testamento que se imprime en la actualidad es fiable. Sin duda alguna, tenemos hoy día el mejor texto posible en la medida de los sistemas de la técnica actual. Ello proporciona seguridad.

¿Significa esto que hayamos reconstruido exactamente el texto que salió de las manos de los antiguos autores? La respuesta es: probablemente no al cien por cien, pero sí uno que se acerca muchísimo al original. Con otras palabras: yendo hacia atrás cronológicamente, la crítica textual reconstruye un texto lo más cercano posible al «autógrafo», aunque a veces la distancia sea de unas decenas de años (la que hay entre la fecha de composición y el papiro más antiguo que presente el texto de la obra en cuestión).

Otro hecho nos ratifica en la percepción de que el texto que tenemos del Nuevo Testamento es fiable en líneas generales: el descubrimiento del P^{52}, ya mencionado. Este fragmentito contiene Jn 18,31-33.37-38. Los papirólogos están de acuerdo que por su modo de escritura fue copiado hacia el 125-130 d.C. Por tanto, no llega a tres decenios después de la composición del Cuarto Evangelio. Ahora bien, el texto presentado por el P^{52} *es sensiblemente igual* al que puede reconstruirse por medio de los métodos científicos arriba descritos. Todo, pues, coincide. De paso, el lector puede percibir cuán carentes de base son ciertas afirmaciones de hoy (por ejemplo, en *El código da Vinci*) que sostienen que el texto de los Evangelios fue reescrito, reelaborado y manipulado por completo en el siglo IV después de la famosa «conversión» de Constantino. Según esta peregrina teoría, la Iglesia de acuerdo con las autoridades civiles manipuló los textos con la idea de hacer de Jesús (un mero hombre según los primitivos textos evangélicos conservados hasta ese momento) un dios, de modo que el Imperio tuviera una divinidad única en quien creer, que sirviera de aglutinante religioso para los habitantes tan diversos de las provincias del Imperio. Una estupidez.

A pesar de tantos cuidados, la ciencia filológica alberga algunas dudas respecto al texto reconstruido del Nuevo Testamento. La primera está generada por el conocimiento de que durante el siglo II se produjeron correcciones «ortodoxas» del texto del Nuevo Testamento. Como éstas se hicieron en una época tan temprana, pasaron a formar parte de casi todos los manuscritos del Nuevo Testamento. Hubo muchas más enmiendas de lo que creen los no especialistas, y afectan a temas importantes como el nacimiento de Jesús, la agonía en el huerto de Getsemaní, la institución de la eucaristía, la muerte de Jesús y su grito desesperado ante el aparente abandono del

Padre, la resurrección y la ascensión. ¿Cómo detectar estas enmiendas tan tempranas? Por suerte estas correcciones han dejado huellas perceptibles en la tradición manuscrita, por lo que el original es reconstruible, como veremos a continuación.

La segunda es que en este mismo siglo II hubo una oleada de «aticismo», es decir, un deseo purista de corregir todos los textos escritos en griego de acuerdo con las exigencias lingüísticas de pureza del dialecto del Ática (capital, Atenas) base del griego que se hablaba en la época. Esa oleada de puritanismo lingüístico afectó, según algunos autores, a casi todos los manuscritos del Nuevo Testamento. Y como los testigos que han llegado hasta nosotros son en su gran mayoría posteriores a esa fecha, muchos están «contaminados» por las correcciones, lo que hace muy difícil detectarlas.

Ambos problemas son reales. El segundo caso afecta a un nivel exterior del texto, que no toca su sustancia. Aunque algunas enmiendas no sean detectables, de otras se ha sospechado con razón, y se han eliminado. A pesar de todo, la impresión general es que el tono de los textos del Nuevo Testamento no ha sido demasiado tocado por este afán de supercorrección lingüística. Prueba de ello son el Evangelio de Marcos y el Apocalipsis, que muestran un lenguaje rudo y simple, a veces lleno de barbarismos, que no ha sido retocado.

El primer caso, por el contrario, es bastante más serio. Pero por fortuna las enmiendas han dejado variantes, por lo que no es imposible detectarlas, analizarlas y restituir el texto original. Señalamos algunos de los pasajes más importantes, como Lc 2,33; 3,22; 22,19-29; 22,43-44; 24,51-52 Mc 1,1; 12,26 Jn 1,18; Heb 2,9; 2 Pe 1,1, en los que se juega la posición ortodoxa contra la de los herejes (docetas, adopcionistas, patripasionistas [Dios Padre también participa de la pasión]; gnósticos en general, etc.). El lector interesado y que pueda leer griego debe consultar aquí las variantes consignadas en el aparato crítico de la edición griega de Nestle-Aland[27] (cf. Bibliografía). Por suerte, las investigaciones pertinentes han restituido en el texto impreso de hoy las lecturas más antiguas, que son precisamente las más difíciles, las que se prestan a una confusión doctrinal. Por consiguiente también en estos pasajes podemos tener la confianza de que el texto impreso hoy día se acerca lo más posible a los «autógrafos».

Otro problema serio respecto al texto impreso del Nuevo Testamento es más teológico que histórico y ha sido apuntado ya en el capítulo anterior (pp. 59ss). Se trata de que la Iglesia nunca ha definido, ni siquiera en el concilio de Trento, cuál es el tenor exacto, literal, del texto inspirado por el Espíritu Santo. Entre las más de 200.000 variantes de peso del Nuevo Testamento ¿cuáles representan el texto original? Se da el caso curioso, desde el punto de vista católico, que el Nuevo Testamento hoy más extendido, sobre el que se hace el 95% de las traducciones a lenguas modernas, se confecciona en Alemania, en el mencionado Instituto de Münster dedicado a la crítica textual

del Nuevo Testamento, formado en su inmensa mayoría por investigadores protestantes. Además es un texto que cambia (no demasiado, pero cambia) de una edición a otra. Entre las ediciones 25.ª y 27.ª las apretadísimas páginas que señalan las diferencias suman unas treinta. ¿Qué pensar de este hecho?

Para la inmensa mayoría de creyentes y sus pastores espirituales esta inestabilidad textual, este no saber cuál es exactamente el texto sagrado, no constituye un problema. Se argumenta que lo que importa no es un texto «muerto», sino la palabra y la persona viva de Jesús que vive en el interior de su Iglesia y en el corazón de los fieles. Las líneas generales están claras —se dice—; las minucias no importan. Para una minoría y para los no creyentes, sin embargo, sí es un problema el que la Iglesia sea incapaz, por la misma naturaleza de las cosas y el avance de las técnicas de edición, de definir cuál es exactamente el texto sagrado. Aunque se diga que la Iglesia vive no de la letra impresa, sino de la «palabra viva», lo cierto es que apela continuamente a un texto escrito. No saber con exactitud cuál es el tenor de este texto escrito inspirado es un problema teológico aún sin resolver.

Como conclusión y resumen puede afirmarse: en un 95%, o quizás más, tenemos un *texto griego del Nuevo Testamento* del que nos podemos fiar. El conjunto de especialistas en crítica textual del Nuevo Testamento, formado por representantes de muchos países y confesiones, es totalmente de fiar. Nunca podremos asegurar que el Nuevo Testamento salió así, tal cual, de las manos de sus autores, pero sí podemos quedarnos tranquilos con la idea de que gracias a las técnicas empleadas el texto que tenemos hoy se parece muchísimo al original, y que quizá en muchos casos sea exactamente igual.

V. ¿PODEMOS FIARNOS DE LAS TRADUCCIONES QUE HAY EN EL MERCADO? ¿MANIPULAN LAS IGLESIAS LAS TRADUCCIONES?

Es ésta una cuestión también candente para muchos que no saben griego y que acceden al Nuevo Testamento, a su lectura o estudio, sólo a través de versiones modernas. A esta pregunta puede darse una respuesta en líneas generales basada en el análisis de las versiones y en el tenor de la práctica actual de la traducción bíblica en muy diversos países: podemos fiarnos relativamente, aunque en pasajes comprometidos que afectan sobre todo a disputas entre diversas confesiones cristianas hay que ser extremadamente cautos. En el caso de

pasajes difíciles sería conveniente que el lector que no sabe griego consulte no una sino varias versiones del Nuevo Testamento y, si le es posible, algún comentario fiable del texto. En la Bibliografía señalamos y comentamos brevemente varias versiones modernas de la Biblia al castellano.

Al margen de los pasajes comprometidos, podemos adoptar una actitud de confianza relativa respecto a las versiones modernas de la Biblia. Hoy día las traducciones a lenguas modernas no son obra de una sola persona, sino de equipos, y suelen pasar por varios filtros. Además existen en el mercado (sobre todo fuera de España) traducciones interconfesionales, es decir, hechas por especialistas de distintas iglesias cristianas, en el pasado muy enfrentadas entre sí. Por ello, las traducciones a lenguas modernas tienden hoy a parecerse cada vez más unas a otras, salvo las peculiaridades de estilo, y el tono literario de la versión en concreto.

Además, las traducciones de un texto antiguo importan muchas veces menos que la interpretación. Por ejemplo, las versiones a lenguas de hoy de la institución de la eucaristía son casi idénticas, pues el texto griego base es prácticamente igual para todos. Sin embargo, las divergencias de interpretación del texto sobre si la presencia de Jesús en las especies eucarísticas es simbólica o real siguen siendo insalvables entre protestantes y católicos. Otro caso es el del primado de Pedro (Mt 16,16). El texto base griego que se traduce no tiene variantes de importancia, pero la interpretación, que afecta tan de lleno a la autoridad del Papa, es muy divergente.

El lector de hoy tiene derecho a una traducción lo más exacta y rigurosa posible del texto griego neotestamentario, incluidas sus oscuridades, traducción que no se vea afectada por tendencias confesionales. Para que cada confesión religiosa presente ante sus adeptos sus propias interpretaciones están las notas a pie de página. En algunas versiones modernas estas aclaraciones son abundantes, sobre todo en las traducciones católicas. Estas notas aclaran con nitidez cuál es la interpretación ortodoxa de los pasajes controvertidos. Un ejemplo de defensa, bien argumentada, de las posiciones católicas es la *Biblia de Jerusalén*. Basta con eso: no hay, normalmente, necesidad de manipular ni el texto base ni la traducción.

A pesar de estas consideraciones, ¿existen casos de manipulación en las versiones modernas del Nuevo Testamento? Sí existen, y voy a señalar unos pocos.

El primero se da sobre todo en ambiente anglosajón por la reciente tendencia a presentar un texto «políticamente correcto», no

sesgado en el ámbito de la posible discriminación sexual, de razas, etc., o para evitar el antisemitismo claro de algunos pasajes del Nuevo Testamento. Eso ha llevado a lo que se ha denominado «traducciones con un lenguaje inclusivo», que tiende a eliminar de las versiones modernas el «machismo» imperante en las sociedades en las que se gestaron los textos sagrados. Así se evita llamar «Padre» a Dios, se suaviza el tenor de los pasajes de la Biblia que contienen críticas a las mujeres (como, por ejemplo, Pr 30-31), o se disimula la exaltación del varón, tan normal en el ambiente de unos textos antiguos, prácticamente todos redactados desde el punto de vista de los varones. En los pasajes claramente antijudíos, por ejemplo, del Cuarto Evangelio, se suele cambiar la expresión «los judíos» por los «dirigentes del pueblo». En realidad, de este modo se cambia lo que el autor quiso decir o transmitir a sus lectores cuando redactó la obra.

El segundo ejemplo se refiere a la traducción de Mt 1,25. El texto griego dice literalmente: «Y [José] no la conoció [es decir, no tuvo relaciones sexuales con María] *hasta que* [en griego *héôs hoû*] dio a luz un hijo». Leído normalmente, y a tenor de lo que pensaba la mayoría de la Iglesia antigua hasta bien entrado el siglo II, el texto de Mateo supone que, una vez nacido Jesús, José y María fueron un matrimonio normal que tuvieron otros hijos e hijas (Mt 12,47 / Mc 3,32; 6,3). A Mateo lo que le interesaba de verdad era resaltar que el nacimiento de Jesús fue prodigioso, virginal; qué hiciera María después de haber alumbrado al Redentor, no le importaba. Así lo entienden por lo general los protestantes, que admiten la existencia de hermanos y hermanas físicos de Jesús, hijos normales de María y José.

Pero este texto, así como el de Mc 6,3, atenta directamente contra el dogma posterior de la perpetua virginidad de María y sólo defiende la virginidad previa al nacimiento de Jesús. Pues bien, muchas versiones al castellano traducen Mt 1,25 del modo siguiente: «Y sin haberla conocido, dio a luz un hijo...» (*Biblia de Jerusalén*, 1967), o bien «Sin haber tenido relaciones...» (Biblia de Ediciones Paulinas, ^{6}1998). Esta traducción supone hacer fuerza al texto griego que jamás se habría vertido de este modo, si no mediara un interés dogmático previo. La versión enmendada se basa en la presunción de que el evangelista, aunque escribe en griego, piensa en arameo, y que al griego *héôs hoû* («hasta que») subyace un presunto arameo *ad di* traducible también por «hasta que» pero que «prescinde» de lo que ocurriera después del primer parto y que tiene el significado propuesto por la versión corregida. Este supuesto se halla muy lejos

de estar probado, por lo que mejor hubiera sido haber traducido la frase tal cual y haber añadido una nota, dando la explicación que se estimara conveniente.

Otro ejemplo está relacionado con los pasajes en los que se habla de los «hermanos» de Jesús (Mt 12,47 / Mc 3,32; 6,3). En este caso «hermano» se traduce por «pariente» y luego se aclara (normalmente en nota) que se trata de «primos». Ello no tiene justificación, ya que el griego distingue muy bien entre hermano uterino (*adelphós*, empleado en el texto evangélico) y el de «primo» (*anepsiós*), ausente de esos mismo pasajes.

Igualmente, la elección positiva y consciente por parte de los traductores de las variantes más ortodoxas en los textos citados más arriba, en contra de los resultados modernos de la crítica textual que prefieren las variantes más difíciles, es un indicio de una cierta manipulación de las traducciones modernas para que resulten acomodadas a la línea oficial de pensamiento teológico.

Sin embargo, exageraríamos si dijéramos que éstos son casos frecuentes. No lo son. Son infrecuentes, pero deberían desaparecer todos, con lo cual se restablecería la confianza absoluta en que los traductores no se dejan influir por la mentalidad previa de la confesión cristiana a la que pertenecen.

Hay otros casos en los que las traducciones al español pueden no contener una manipulación, sino simplemente ser deficientes o mejorables. También aquí, y en general en cualquier caso en el que se estudie con detenimiento un pasaje concreto, es conveniente consultar varias traducciones.

Unos ejemplos podrían ser los siguientes:

— Col 2,20: El texto griego habla literalmente de los «elementos del mundo» y se refiere a los «Principados y Potestades», seres angélicos que según una creencia de algunos círculos judíos habían transmitido la ley de Moisés a los hombres. La versión de Bover-Cantera en este pasaje (y en otros lugares) traduce «los rudimentos del mundo». Esta expresión tiene poco sentido y apenas se puede entender.

— Gál 5,12: La versión de la *Biblia de Jerusalén* es: «¡Ojalá se mutilaran los que os perturban». Una traducción más inteligible sería: «Ojalá se castraran los que os perturban». O en todo caso: «Ojalá se corten el pene quienes os perturban». De este modo se comprende mejor hoy día lo que los lectores de Pablo debieron de entender en su momento.

— Gál 2,14: La versión de O'Callaghan-Bover (*Nuevo Testamento trilingüe*) traduce el griego *orthopodoûsin* como «que no andaba a las derechas». Lo correcto es «a derechas» / «rectamente».

Hay otros casos en los que el griego puede ser difícil. Entonces las traducciones varían mucho de unas a otras. De nuevo se impone la idea de consultar varias versiones al castellano.

Veamos como ejemplo algunas traducciones del v. 6 de la Carta a Filemón, un texto en apariencia poco dificultoso:

«Ojalá esta fe sea tan activa que te ilumine plenamente sobre todo el bien que está en tu poder hacer por Cristo» (Biblia de la Editorial San Pablo, ^{12}1977).

«Pido a Dios que la solidaridad propia de tu fe se active al comprender que todos los bienes que tenemos son para Cristo» (*Nueva Biblia Española*, de Alonso Schökel y Mateos, ^{5}1993).

«A fin de que tu participación en la fe se haga eficiente mediante el conocimiento perfecto de todo el bien que hay en nosotros en orden a Cristo» (*Biblia de Jerusalén*, 1967).

«Para que la participación de tu fe sea eficaz en el conocimiento de todo el bien que está en vosotros por Cristo Jesús» (Edición de la sociedad «Gedeones Internacionales», Madrid, 1998).

«Que la comunicación de tu fe venga a ser eficaz, en orden a Cristo, en el conocimiento de todo el bien que haya en vosotros» (Nacar-Colunga, ^{15}1976).

«Para que la generosidad de tu fe se haga eficaz en el conocimiento de todo lo bueno que hay en vosotros con miras a Cristo» (Bover-Cantera, BAC, Madrid, 1951).

«[Pidiendo] que tu participación en la fe sea activa en [el] conocimiento de todo el bien [que hay] en nosotros para [gloria de] Cristo» (Cantera-Iglesias, BAC, Madrid, 1975).

Estos casos de una diversidad notable en las traducciones son numerosos. Pero la diversidad misma puede proporcionar indirectamente la tranquilidad al lector de que la Iglesia no puede controlar, o no controla en general, las versiones del Nuevo Testamento.

Como conclusión final de este apartado es justo tranquilizar a los lectores del Nuevo Testamento cuya inmensa mayoría no sabe griego: las traducciones modernas de hoy suelen ser fiables en la mayoría de los casos. Y esto cada vez más, pues sufren muchos controles. De cualquier modo es muy conveniente tener en casa varias Biblias y contrastar las versiones si se desea estudiar en serio un texto del Nuevo Testamento.

Capítulo 5

EL ENTORNO DEL NUEVO TESTAMENTO (I): EL JUDAÍSMO Y SU LEGADO

El Nuevo Testamento y el cristianismo no nacen como un meteorito caído del cielo, como un fenómeno religioso aislado, sino como hijos de su tiempo. La tradición suele afirmar que el Nuevo Testamento presenta un gran número de doctrinas novedosas..., lo que no podía ser menos dado el carácter, se dice, de revelación definitiva de Dios a la humanidad. A mucha gente le encantaría que se confirmara este extremo, y gustaría dar por sentado que el Nuevo Testamento aporta al mundo religioso radicales novedades. Sin embargo, esto no es así, ni siquiera en lo que podría considerarse como más nuevo: la apa-

rición en el mundo de un mesías tan elevado al ámbito de lo divino que podría llamársele auténtico hijo de Dios. En los documentos de Qumrán encontramos dos textos sorprendentes 4Q246 o 4QHijo de Dios y 11Q13 o 11QMelquisedec, que pueden aclarar al menos cómo era posible en el judaísmo de la época una cierta divinización de personajes humanos. Estos pasajes son comentados del siguiente modo por F. García Martínez, editor y traductor de los textos del mar Muerto en la parte que nos ha llegado del fragmento:

> El protagonista, cuyo nombre no se ha conservado, pero que parece modelado sobre la figura de Daniel, cae ante el trono del Rey y le explica el contenido de una visión en la que se anuncia una conflagración futura en la que intervendrán el rey de Asiria y el de Egipto. En ese momento intervendrá un personaje misterioso al que se le dan los nombres de «hijo de Dios» e «hijo del Altísimo». A su aparición seguirán tribulaciones, que serán pasajeras y sólo durarán hasta que «haga alzarse al pueblo de Dios». Su reinado será un reino eterno, vencerá a todos los pueblos con la ayuda de Dios, establecerá la paz y dominará incluso sobre los abismos... En nuestra opinión el personaje misterioso al que se le aplican los títulos de «hijo de Dios» e «hijo del Altísimo» (que proporcionan un paralelo exacto a Lc 1,32.35) es un personaje de naturaleza angélica cuyas funciones son semejantes a las que 11QMelquisedec atribuye a la figura celeste de Melquisedec, o 1QM a la figura celeste del «Príncipe de la Luz» o al arcángel Miguel. Y puesto que estas funciones son presentadas como mesiánicas —efectuar la liberación escatológica, juzgar a toda la tierra, vencer a todos los enemigos con la fuerza de Dios y dominar sobre el universo entero— y el personaje es descrito con los rasgos del Hijo de hombre de Daniel, creemos que este personaje celeste se puede describir perfectamente como mesiánico. Este fragmento, pues, nos atestiguaría la esperanza (judía) en una figura mesiánica del mismo tipo de la que aparece en las *Parábolas de Henoc* y en el libro IV de Esdras, un mesías de origen celeste al que se atribuye el título de «hijo de Dios» (p. 83).
>
> El (segundo) texto presenta a Melquisedec como jefe de los ejércitos celestes, de los «hijos de Dios» que vence a los ejércitos de Belial. Está claro que de alguna manera identifica al personaje con el «Príncipe de la Luz» (1QS III 30...) y con el arcángel Miguel (1QM XVII 6-7) que desempeñan las mismas funciones. Es decir, que Melquisedec es presentado en este texto como un personaje celeste y por eso se designa como un ‘elohim («dios» o «ser celestial») y se habla del «lote de Melquisedec» y «del año de gracia de Melquisedec», sustituyendo con su nombre las expresiones bíblicas que se referían a Dios mismo. Y puesto que a este personaje celeste se le atribuyen las funciones de efectuar el juicio, librar a los cautivos y establecer la era de la salva-

> ción, funciones características del mesías, podemos considerar a esta figura celeste como representante de ese tipo de mesías que hemos encontrado en 4Q246 y en las representaciones del «hijo de hombre» que parten de Dn 7 y culminan en el Nuevo Testamento, pasando por las *Parábolas de Henoc* y por el libro IV de Esdras (pp. 84-85).

En el mundo judío normal representaría ciertamente un concepto nuevo de mesianismo la noción de un mesías aparentemente fracasado, que sufre pasión y muerte, pero que luego resucita en gloria. Pero incluso para estos conceptos, que hasta hace poco se consideraban exclusivos del cristianismo, han aparecido documentos entre los manuscritos del mar Muerto (aunque pocos, ciertamente: 4Q471b; 4QHa fr. 7) que nos señalan que también en estas nociones pudo tener el cristianismo sus precedentes dentro del judaísmo.

Por tanto, parece razonable antes de adentrarse en el análisis y la lectura de los escritos del Nuevo Testamento, saber cómo era el entorno que influyó en su nacimiento y en sus ideas. La propuesta de este capítulo y del siguiente es que al Nuevo Testamento hay que entenderlo, como todo fenómeno histórico, dentro de su contexto político, social, económico, religioso y filosófico. Los hechos de la historia de la época, junto con toda la tradición ideológica representada por el Antiguo Testamento, los Apócrifos del mismo Antiguo Testamento y los textos de Qumrán, ofrecen el marco interpretativo para los escritos del Nuevo Testamento. A veces el marco histórico es determinante para la interpretación. A partir de este entendimiento se puede hablar del tipo de teología que ofrece el Nuevo Testamento.

I. EL ENTORNO HISTÓRICO: LA SITUACIÓN POLÍTICA EN LA PALESTINA/ISRAEL DEL SIGLO I

Desde que a finales del siglo VI (hacia el 515 a.C.) pereciera misteriosamente el último rey descendiente de David, Zorobabel, la historia de Israel fue más bien un cúmulo de desgracias. Los sacerdotes que controlaron el país después de la desaparición de la monarquía habían instaurado como norma de comportamiento la ley de Moisés. Ésta era como la constitución del país y la fuente de todo el derecho. Pero ya en esos mismos momentos Israel no era un país libre, sino que estaba controlado por Persia. En los años de dominación persa se consolidaron los anteriores asentamientos judíos en Mesopotamia lo que permitió que desde allí se irradiaran ideas de esta cultura hacia Israel.

Casi doscientos años después la potencia persa fue derrotada por la expedición de Alejandro Magno, a finales del siglo IV a.C. (323: muerte de Alejandro). La extensión del dominio territorial de los griegos permitió también a los judíos llegar hasta Persia y entrar en contacto directo con su antigua religiosidad. Ciertos temas propios de la religión persa, el dualismo entre el Bien y el Mal, el combate de los dos Espíritus que se disputan el poder en el mundo, el juicio universal, la resurrección de los muertos, habrían de ser admirados por los judíos y con el tiempo asimilados por la religión de Israel. Después de los persas pusieron sus ojos en Israel los reyes sucesores de Alejandro que gobernaron Egipto, al oeste, o la Gran Siria, el este: Israel era una pequeña tierra de paso siempre apetecida por sus vecinos más importantes..., y éstos procuraron controlarla.

No es de extrañar que, de un modo casi espontáneo tras tantos siglos de sumisión, surgiera poco a poco en el pueblo el deseo de una liberación del país del yugo extranjero, de modo que sus habitantes, los israelitas, pudieran manifestar sin trabas su apego por las leyes y las tradiciones ancestrales que aparecían recogidas sobre todo en la Ley y los Profetas. La idea común que fue tomando cuerpo poco a poco durante los siglos anteriores al cristianismo era el anhelo por la restauración del Israel antiguo, la reunión de las doce tribus y el surgimiento de un descendiente de David —un rey conforme a la promesa de la profecía de Natán, 2 Sam 7, que más tarde se denominó mesías— que expulsara a los enemigos de Israel y permitiera a éste vivir feliz, próspero y alegre al amparo de un Dios contento, puesto que su pueblo elegido cumplía las normas que le había otorgado.

El comienzo de la época de los Macabeos (hacia el 165 a.C.), con la insurrección contra la tiranía religiosa y política de los reyes seléucidas —los monarcas de la Gran Siria helenística sucesores de Alejandro Magno—, pareció al principio la realización de la utopía mesiánica. Pero esta sensación duró poco. Los monarcas macabeos fueron tan poco ejemplares como cualesquiera otros, el país tendía a asimilarse con los demás dentro de la cultura del helenismo y Dios parecía no bendecir especialmente al país.

A mediados del siglo I a.C. Israel cayó de hecho bajo el control de los romanos por la intervención de Pompeyo Magno hacia el 60 a.C. para mediar entre dos hermanos de la dinastía de los Macabeos que se disputaban el trono: Hircano II y Aristóbulo II. Pompeyo se decantó por Hircano II. Repuso en el trono a éste (aunque lo denominó con un título menor, «etnarca») y permitió que Israel continuara con una cierta libertad..., al menos de nombre.

En los momentos en los que vino al mundo Jesús de Nazaret (en torno al 6-4 a.C.) Israel, compuesto por Judea, Galilea, Idumea al sur y algunos territorios más allá del Jordán, era un estado semiindependiente, vasallo de hecho de Roma, gobernado por Herodes el Grande (37-4 a.C.). En lo que ahora nos atañe, el entorno histórico del nacimiento del cristianismo, el reinado de ese monarca fue revolucionario: la antigua dinastía asmonea (la heredera del levantamiento de los Macabeos contra los monarcas griegos que habían dominado Israel desde más o menos el 200 a.C. hasta el 165 a.C.) había sido suplantada en el poder por una familia de Edom (Idumea), la de Herodes el Grande, casi no israelita. La sociedad superior judía de la época anterior a Herodes sufrió un notable quebranto con los movimientos políticos que situaron a Herodes en el trono, y nuevos elementos ascendieron para ocupar su lugar. Los nuevos eran miembros de familias judías procedentes de la Diáspora (la dispersión judía, es decir, judíos residentes fuera de Israel) de otros reinos helenísticos, descendientes de los judíos que se habían quedado en Babilonia después del exilio (siglo VI a.C. en adelante), o bien extranjeros griegos y romanos que iban a Israel en busca de posibilidades comerciales y más tarde simplemente a medrar en la corte de Herodes el Grande.

Ello significó una mayor penetración en la sociedad de elementos helenizantes, es decir, de la cultura griega. Esta cultura era universal y servía como de elemento nivelador de unos países con otros dentro del poder romano. Pero en el caso del Israel de los años finales del siglo I a.C. la extensión de la cultura griega no contribuyó a vertebrar mejor la estructura social del país. La hostilidad del pueblo contra Herodes fue general y duró hasta su muerte. Su conducta política y sus simpatías prorromanas y progriegas hirieron a menudo la sensibilidad del pueblo. La atmósfera pagana de la corte, que en diversos lugares había incluso aceptado el culto al emperador Augusto como ser divino emparentado con los dioses de algún modo («hijo del divino Julio César»), no era tolerable para los sentimientos religiosos de la población.

A la muerte del rey tirano, Herodes el Grande, su reino se desintegró por deseo de Augusto. Arquelao fue nombrado sucesor de Herodes en parte del territorio, Judea, Samaría e Idumea, mientras que Galilea, como una «tetrarquía», fue entregada en manos de Antipas, otro hijo de «el Grande, quien también miraba hacia Roma continuamente. Escasos diez años después de la muerte de Herodes, Augusto depuso a Arquelao (6 d.C.) y sus tierras pasaron a convertirse en provincia romana. Antipas duró sin embargo durante toda la vida

de Jesús. Después, sólo por un breve lapso de tiempo (41-44 d.C.), estuvo el gobierno de todo el país, reunificado por voluntad del emperador Claudio, en manos de un nuevo rey judío, Agripa I, nieto de Herodes el Grande.

La sensación continua del pueblo era la de vivir en una perenne ocupación extranjera: Jerusalén había dejado de ser la capital administrativa, para ocupar su puesto una ciudad nueva fundada por Herodes el Grande: Cesarea marítima, llena de paganos. El ejército romano se hacía visible por doquier, especialmente de modo molesto en la ciudad santa, al lado del Templo (la Torre Antonia, fortaleza ocupada por los romanos que vigilaba el Santuario). Los tributos (capitación y otras gabelas) hacían recordar en todo momento a los israelitas piadosos que gran parte del producto de la tierra de Yahvé iba a manos de gentiles.

De todos modos los romanos permitieron una amplia autonomía a las instituciones judías: la jurisdicción civil y religiosa seguía en manos del Sanedrín (compuesto por saduceos, fariseos y algunos otros ancianos notables). Pero, aunque las autoridades romanas buscaban la paz del territorio respetando en lo posible los sentimientos religiosos de las gentes, la brecha entre el Estado romano y el pueblo judío se hizo casi infranqueable. Los primeros problemas serios tuvieron lugar a principios de la centuria (Jesús debía de tener unos diez o doce años) hacia el 6-7 d.C., tras la deposición de Arquelao, cuando un personaje llamado Judas el Galileo se levantó contra los romanos, siendo Quirino legado de Siria. Su motivo: negarse a que el pueblo de Dios, Israel, fuera censado por los romanos para controlar mejor los nuevos tributos que debían imponerse al pasar Judea a ser provincia romana. Este movimiento fue aplastado, pero su lema principal, «Antes morir que permitir que la tierra de Yahvé pase a dominio de otro Señor», y su ardor en la defensa y cumplimiento de la Ley («celo por Yahvé») habrían de dar fundamento más tarde (poco antes de la Guerra del 66-70) a las raíces del movimiento religioso-político más trascendental en la política judía del siglo I: el celotismo.

De una manera u otra, con más o menos fuerza, el espíritu de los celotas se hizo general entre la mayoría de la población. Los judíos piadosos sentían que estaban viviendo en un país ocupado. El control de los romanos, paganos, sobre el territorio de Dios, sobre la ciudad santa y su Templo, era una abominación. Muchos estaban convencidos de que la situación era tan mala que Dios no tardaría en poner remedio a un estado tan contrario a los deseos divinos, puesto que su pueblo no podía guardar la Ley sin impedimentos y el país no estaba

libre del acoso pagano. No cabe duda de que muchos deseaban en su corazón que comenzara una guerra de liberación nacional que Dios, con su ayuda especial, se encargaría de concluir.

Otros años de grave tensión se sucedieron durante el gobierno de Poncio Pilato (26-36 d.C.), momento en el que hubo pequeños pero continuos movimientos antirromanos. La situación aparente era de cierta tranquilidad, pero Pilato hostigaba de continuo la sensibilidad religiosa de sus gobernados. Sabemos que introdujo en la ciudad santa, Jerusalén, estandartes romanos con la imagen del emperador Tiberio, lo que casi provoca un alzamiento popular sangriento, y también que intentó aplicar los dineros del Templo para construir un acueducto para uso de la capital. Aportar más agua era en sí una buena idea, pero significaba apropiarse de los tesoros sagrados, lo que provocaba sentimientos unánimes de repulsa. Otro caso, esta vez muy sangriento, fue el asesinato por parte del procurador de unos peregrinos galileos que estaban presentando sus ofrendas al Templo (Lc 13,1) y un poco más tarde de un buen número de samaritanos que al parecer se habían congregado pacíficamente en las faldas del monte Garizim convocados por un autodenominado profeta que les había prometido que sobre la montaña santa Dios haría aparecer los vasos sagrados del Templo (milagro que podía considerarse un signo de la pronta venida del mesías).

Durante el gobierno de este Poncio Pilato, en un ambiente en apariencia tranquilo pero en el fondo exaltado, con graves tensiones políticas, sociales y religiosas pero a la vez llenos de esperanzas en un reino de Dios sobre el torturado Israel, hay que situar a Juan Bautista y a su discípulo Jesús de Nazaret.

Muerto Tiberio en el año 37 le sucedió en el cargo Gayo Calígula, bisnieto de Augusto (hasta el 41). De su corto reinado es interesante para nosotros el nombramiento de su amigo Agripa I como tetrarca de Abilene (una región al norte de las fuentes del río Jordán) y otros territorios al este y norte de Galilea. Otro hecho importante de Calígula fue su descarado convencimiento de ser un dios auténtico sobre la tierra y su deseo de presentarse como tal ante los ciudadanos del Imperio, sobre todo en las provincias. A tales deseos, que implicaban un culto divino a un hombre, se opuso tajantemente la comunidad judía de Alejandría. En el año 38, e impulsado por el Emperador mismo, se desató un vivo movimiento antijudío que pretendía vengar entre otras ofensas esta deslealtad al Emperador. La revuelta antijudía produjo muchos muertos israelitas en la capital de Egipto, lo que enconó el odio entre judíos y gentiles. Otra situación terrible para

los judíos en general y sobre todo los de Jerusalén fue provocada por el deseo expreso de Calígula de que una estatua suya fuera venerada ¡dentro del Templo mismo de Jerusalén! Esta petición se transformó en orden y a punto estuvo de cumplirse. Esta «abominable desolación» (cuyos ecos se perciben en Mc 13,14) se habría producido en el corazón mismo de la práctica de la religión israelita. La muerte prematura de Calígula, asesinado en el 41, detuvo la catástrofe de un enfrentamiento armado de Judea con el Imperio.

El reinado de Claudio (41-54) devolvió la paz al abrumado judaísmo de Alejandría, restaurando a los judíos sus propiedades y antiguos privilegios (cf. más abajo). Claudio amplió también los territorios sobre los que gobernaba Agripa I: le añadió Galilea y Judea. Prácticamente la extensión de Israel era entonces la misma que en tiempos de Herodes el Grande. En lo que afecta a los judíos, en época de Claudio hubo un hambre terrible en Israel de la que se hace eco Hch 11,27. También es importante señalar que los judíos de Roma provocaron ciertos desórdenes de orden público por lo que el Emperador los expulsó de la capital en el año 49. Los desórdenes fueron probablemente provocados por disensiones intrajudías entre los que creían en Jesús como mesías y los que no. No es improbable que el régimen de cierta libertad para captar adeptos para el cristianismo, sobre todo dentro del círculo de paganos afectos a los judíos (los «temerosos de Dios», cf. abajo), promovido por las decisiones del llamado concilio de Jerusalén (Hch 15) tuviera algo que ver con estos desórdenes: a muchos judíos debió de fastidiarles que les arrebataran abiertamente a muchos de sus simpatizantes que se pasarían del entorno del judaísmo al del cristianismo. Ello debió causar peleas y desórdenes entre los judíos de Roma. Las disputas intrajudías fueron tan graves en la capital que sus consecuencias externas de alteración del orden público llegaron a oídos de Claudio que cortó por lo sano. La expulsión de los judíos de Roma (entre los que había cristianos como los mencionados en Hch 18,2) por parte del Emperador contribuyó sin duda a la expansión del judeocristianismo. A la muerte de Claudio, Nerón permitió a los judíos volver a Roma. Durante la época de este Emperador puede situarse también el episodio de carácter mesiánico que nos cuenta Hch 21,38: un profeta «egipcio» (es decir, un judío de la diáspora egipcia) había promovido una sedición contra los romanos y había llegado a concentrar en el desierto a cuatro mil hombres armados.

A partir de la muerte de Claudio es cuando las expectativas mesiánicas tomaron cuerpo de modo absolutamente radical en Israel: casi

el pueblo entero volvía a sentir el deseo de verse libres de los extranjeros, y acariciaba el sueño de poder vivir finalmente en paz de acuerdo con las leyes patrias. La lectura del Libro de Daniel, compuesto un par de siglos antes y ya casi declarado canónico, daba rienda suelta y pasto espiritual para imaginar cómo Dios habría de restaurar a Israel muy pronto gracias a la derrota de todos los enemigos. Cada generación de piadosos esperaba que los momentos que le habían tocado vivir eran los últimos de la historia normal y que pronto, de un modo u otro, Dios intervendría para arreglar la desastrosa situación moral, religiosa y política que vivía Israel. Agripa I (41-44 d.C.) supuso un breve alivio a esta situación, pues su gobierno fue respetuoso con las costumbres religiosas del país. Su reinado, sin embargo, supuso una persecución de los judeocristianos en Israel. Tras un apresurado juicio y para atraerse la amistad de los judíos opuestos al cristianismo acabó con la vida de Santiago, hijo del Zebedeo y hermano de Juan (Hch 12,2). Los capítulos 24-26 de los Hechos de los apóstoles nos narran también cómo Pablo fue juzgado en el tribunal de los procuradores Félix y Festo en los que participó también el rey Agripa I.

Con la prematura muerte de este monarca (44 d.C.) Judea y Galilea pasaron a control directo de Roma como una provincia más del Imperio. Los sucesivos procuradores (44-66 d.C.; cf. Hch 24,27) fueron desde el punto de vista judío un ejemplo de falta de tacto y diplomacia para con los sentimientos religiosos del pueblo, además de un caso claro de robo y exacción. Las tensiones entre dominadores y dominados, el ansia de sacudirse este poder extranjero, la elevada temperatura de expectativas mesiánicas y de exaltada religiosidad, junto con el nacionalismo a ultranza marcan todos estos años: se esperaba que el reino de Dios, con la liberación política y religiosa de Israel, iba a venir de un momento a otro. Ya en época del primer procurador, Cuspio Fado (44-46 d.C.), hubo un levantamiento profético-mesiánico. Un tal Teudas prometió a sus partidarios que atravesarían el Jordán a pie enjuto como ocurrió con Josué. Este hecho probaría la verdad de su misión. Luego conduciría a su gente a una lucha victoriosa contra Roma. Antes de que la cosa llegara a mayores, Fado envió un destacamento contra Teudas, lo capturó y ejecutó.

Las expectativas de una victoria fácil contra el Imperio con la ayuda de Dios condujeron al estallido de la Gran Revuelta contra Roma (66-70 d.C.) y al primer gran fracaso en nuestra era del pueblo judío como nación. El resultado de la guerra, la derrota total del pueblo judío bajo tropas romanas a las órdenes de Vespasiano y Tito, la caída de Jerusalén y la aniquilación del Templo, fueron hechos que

marcaron decisivamente al judaísmo hasta hoy día. La historia y la leyenda cuentan que desde ese momento un rabino que había logrado escapar de Jerusalén antes de su destrucción, Yohanán ben Zakay, logró reunir a un buen número de colegas en Yabne, cerca de Gaza. Allí empezaron a meditar sobre lo sucedido y cayeron vívidamente en la cuenta que el pueblo judío debía tornarse sobre sí mismo, sobre sus costumbres y su Ley, si quería sobrevivir dentro de un Imperio ya absolutamente hostil. Yohanán ben Zakay y los peritos en la Ley congregados en torno a él buscaron cómo rehacerse de estos tremendos golpes. La desgracia se achacó a los pecados del pueblo y al consiguiente castigo de Yahvé. A falta de Templo, la religiosidad judía debía centrarse en el estudio y práctica de la Ley, en recoger todas las tradiciones de los maestros del pasado que pudieran ayudar a comprenderla y transmitirla mejor, y en hacer de la sinagoga el centro de reunión y estudio de la Ley e incluso de la vida social del judaísmo. En esos momentos la religión judía perderá casi por completo sus veleidades universalistas, se despolitizará y olvidará poco a poco los intentos de proselitismo.

La historia y la leyenda cuentan también que a finales del siglo I los rabinos de Yabne que habían sobrevivido a la catástrofe decidieron qué escritos de Israel eran sagrados (formación del canon del Antiguo Testamento) y añadieron a las plegarias sinagogales una «bendición» a Dios que pedía la aniquilación de todos los herejes, en especial de los cristianos disidentes del judaísmo (la llamada *birkat ha minim*: «bendición [a propósito] de los herejes»). Sin duda alguna esta decisión habría de hacer más rápida la separación entre judíos y cristianos desde finales del siglo I.

Los acontecimientos trágicos de la guerra del 66-70 también son fundamentales para entender las actitudes y reflexiones del Nuevo Testamento sobre la función del Templo y de Jesús mismo (que sustituye al Santuario: Cuarto Evangelio; Epístola a los hebreos), sobre el castigo de Dios a los judíos por lo que habían hecho con Jesús y sobre el papel religioso e histórico de la secta judeocristiana, como distinta del judaísmo, en los planes de salvación de Dios (Mateo y Lucas).

Dentro del marco de esta sintética visión histórica es preciso centrar nuestra atención, también con brevedad, en tres importantes temas que afectan a la comprensión de Jesús y del cristianismo primitivo: características especiales de Galilea en esta época; la situación jurídica del judaísmo dentro del Imperio romano: privilegios y ventajas de ser judío; y el fenómeno del proselitismo.

1. *Algunas peculiaridades de Galilea en la historia del judaísmo del siglo I*

Galilea era una provincia relativamente marginal de Israel y en realidad, en la época de Jesús, sólo habían transcurrido unos cien años desde que era israelita de pleno derecho (tras la conquista por la dinastía de los Macabeos). Galilea era fundamentalmente agrícola, estaba alejada del ambiente de la capital, Jerusalén, y rodeada de paganos. Ahora bien, en vez de mezclarse con éstos, los galileos aumentaron sus tendencias nacionalistas: al estar rodeados de extranjeros los habitantes judíos se mostraban incluso más cumplidores con su religión y más estrictos que los de Jerusalén. Esta observancia les servía como señal de identidad para diferenciarse de los gentiles de los alrededores. Recordemos que la revolución más importante en tiempos de Jesús, la de Judas el Galileo, no había surgido precisamente en el corazón de Judea sino en Galilea. Judas fundamentó la base ideológica («No hay en Israel más rey y señor que Dios; los judíos tienen la obligación de cooperar, aunque sea violentamente a la implantación del reinado de Dios») de lo que más tarde fue la concretización de los impulsos mesiánicos y la guerra contra Roma del 66-70. No se dio, pues, en Galilea el típico movimiento centrífugo respecto a Jerusalén y la idea de nación, sino todo lo contrario: un mayor apego a su sentimiento de ser judíos.

Como los galileos estaban físicamente alejados del Templo, su espiritualidad estaba más centrada en la sinagoga (estudio de la Ley y oración) que en los sacrificios. Aunque hay sobradas muestras en los textos del siglo I (incluido el Nuevo Testamento) de lealtad al santuario central de Jerusalén por parte de los galileos de época de Jesús, la lejanía geográfica pudo influir en el fortalecimiento de una *piedad más interiorizada*, que compensaba la imposibilidad de asistir con asiduidad a los sacrificios del santuario central.

El influjo de las grandes sectas del judaísmo del momento era mucho menos perceptible que en Jerusalén. Los saduceos tenían en Galilea poca importancia y, al parecer, los fariseos contaban con pocos miembros específicamente adscritos al «partido».

Aunque cumplidores de la ley de Moisés, los galileos tenían fama de un tanto «laxos» o relajados en sus interpretaciones de la Ley. Probablemente con esta tacha se quería indicar en Jerusalén que los galileos carecían de ese espíritu puntilloso y minimalista en la observancia de la Norma que imperaba en círculos jerusalemitas. Los galileos otorgaban menos importancia a cuestiones exteriores del ámbito de

la pureza ritual (lo que no implica que hicieran caso omiso de estas leyes) para concentrarse en lo más esencial: la circuncisión, la observancia del sábado, el respeto general por la Ley, el sustento económico del Templo y las peregrinaciones anuales a él. Estas características forjaron ciertos detalles de la personalidad de los galileos que explican algunos de los rasgos del Jesús histórico y de sus seguidores. Por ejemplo: el carácter marcadamente rural, campesino del ministerio y predicación de Jesús (sus parábolas están llenas de comparaciones del campo); el vivo sentido de que su misión estaba orientada preferentemente a los israelitas y no a los paganos: Jesús realizó sus viajes de predicación sólo por las aldeas de Galilea y no por las ciudades de la región, a las que no rindió nunca visita. En los habitantes de los asentamientos aldeanos pudo ver Jesús a israelitas auténticos, aptos para recibir su mensaje sobre el reino de Dios, gentes no contaminadas por el contacto con los paganos, mientras que en las ciudades de Galilea la población era mixta, compuesta de israelitas y gentiles impuros, en donde el sincretismo o mezcla de ideas religiosas era muy plausible. En éstos no vería Jesús una base adecuada para su predicación del Reino. También las circunstancias peculiares de Galilea explican la espiritualidad de Jesús más inclinada a la piedad interior y a la oración que a una orientada hacia el culto en el Templo, así como sus discusiones sobre los fariseos en torno a interpretaciones diferentes de la Ley.

2. *La situación jurídica de los judíos dentro del Imperio romano*

Durante los enfrentamientos a muerte entre Julio César y Pompeyo por el poder absoluto en la República romana (años 50 a.C.) los judíos habían ayudado a Julio Cesar. Antípatro, padre de Herodes el Grande, y valido del tetrarca Hircano II (p. 86), había enviado tres mil soldados judíos en ayuda de César durante la campaña de éste en Egipto contra Pompeyo. Según el historiador judío Flavio Josefo (*Antigüedades de los judíos* XIV 213-216 y 241-261), a partir de estos momentos los romanos adoptaron una actitud más favorable hacia el judaísmo; tuvieron muy en cuenta que los judíos eran acérrimos defensores de sus costumbres y de su religión y que era inútil forzarles a una acomodación religiosa y social con otros ciudadanos de las provincias. La República, y luego el Imperio, permitió a los judíos ciertas «libertades» que, según Josefo, fueron sancionadas por diversos decretos. Estas libertades fueron: pleno derecho de reunión y asociación para practicar sus cultos propios; derecho a celebrar sus fiestas religiosas; exención del servicio militar (las estrictas leyes

respecto a los alimentos puros e impuros hacía de los judíos unos soldados muy exigentes y molestos); administración propia de justicia por medio de «sanedrines» o colegios de ancianos; tolerancia y permisividad respecto a la no asistencia y participación en los cultos públicos de la República o el Imperio (culto a la diosa Roma y más tarde al genio del Emperador o al Emperador mismo); permiso para enviar a Jerusalén cierto dinero por cada persona adulta para el mantenimiento del Templo.

Estas exenciones representaban ventajas muy reales respecto a otros grupos religiosos dentro del Imperio, quienes, por ejemplo, tenían absolutamente prohibido reunirse a partir de cierto número de personas para practicar sus cultos particulares (la denominda *Lex Julia de collegiis*) o regirse por sus propias leyes o costumbres judiciales. Ser judío significaba estar muy protegido por la ley romana para practicar la religión. Después de Julio César y durante los reinados de Augusto y sus sucesores hasta Trajano, los distintos gobernantes no abolieron nunca estos privilegios. A pesar de los problemas con Calígula o con Claudio (cf. arriba), a pesar de las consecuencias de la guerra judía, estas exenciones no fueron eliminadas. En tiempos de Vespasiano, y tras la derrota judía del 70 y la aniquilación del Templo, el dinero destinado al Santuario pasó a ser una contribución al Estado (el llamado *fiscus judaicus*), pero ni siquiera entonces se eliminaron las exenciones. Esta situación duró probablemente hasta época de Trajano (117 d.C. rebeliones de los judíos contra el poder imperial en Chipre, Libia, Egipto), cuando fueron recortados los privilegios tras el aplastamiento de las revueltas. En época de Adriano, después de la segunda derrota de los judíos ante Roma tras su segunda gran revuelta (135), estos privilegios fueron abolidos.

Los primeros cristianos, al principio sólo una confesión específica dentro del judaísmo, se acogieron natural y espontáneamente a estos beneficios, que les venían muy bien. Durante el reinado de Nerón la policía romana detectó ciertas diferencias internas entre los grupos judíos de la capital y éstas bastaron para que el Emperador encontrara en los cristianos un chivo expiatorio a los que achacar el incendio de Roma provocado por él mismo. Esta persecución fue absolutamente local y pasajera. Incluso en tiempos de Domiciano (hasta el 96) no hubo persecución general, sino sólo un hostigamiento generalizado a los cultos foráneos a Roma. Volvemos a oír hablar de persecuciones contra los cristianos en época de Trajano (110 d.C.) en Bitinia, Asia Menor. Allí mismo hubo quizá también un poco antes algún episodio esporádico de persecución (Ap 2 y 1 Pe 1,6; 3,13-17) por parte de

algún gobernador de esa provincia. Hay que esperar hasta bien entrado el siglo III (hacia el 250 con el emperador Decio) para hallar una persecución generalizada contra los cristianos. Hasta este momento no puede decirse que haya una «Iglesia de los mártires».

El cobijo encontrado por los cristianos bajo el manto de los privilegios de la Sinagoga explica el que existan tan pocas noticias sobre cristianos entre los escritores latinos y griegos del Imperio romano, y el que los cristianos tuvieran tan pocos conflictos con la autoridad civil. Hasta los años de Trajano y Adriano esta situación de protección fue muy favorable para la nueva secta. Los casos de expulsión de la sinagoga antes de esta época encuentran un amargo reflejo en los Evangelios de Mateo (pp. 352s) y de Juan (p. 399). Una vez expulsados de la Sinagoga ya no interesó de ningún modo a los cristianos seguir siendo «judíos» ante los ojos de los paganos.

3. *El proselitismo judío*

Para la época que nos interesa son los Evangelios mismos los que dan testimonio de la existencia de un cierto afán entre los judíos por conseguir nuevos adeptos para su religión: «Ay de vosotros escribas y fariseos hipócritas que recorréis el mar y la tierra para ganar a un prosélito...», nos dice el Jesús del *Evangelio de Mateo* (23,15). Para la época del primer desarrollo del cristianismo el libro de los Hechos en su conjunto es también un buen testimonio del deseo proselitista judío. Este movimiento de captación de adeptos tiene una base doble en el siglo I.

Fue una consecuencia necesaria, por un lado, de un cambio de la religión judía durante el helenismo: el Dios particularista del «pueblo elegido» se hace una divinidad más abstracta y universal. Por otro, de la creencia de que las promesas de Dios a Abrahán (Gn 12,3) suponían que en este patriarca serían bendecidos todos los pueblos, no sólo el judío. Además del proselitismo expreso, desde mucho antes del nacimiento del cristianismo la religión judía había atraído a un buen número de simpatizantes que aun sin convertirse plenamente al judaísmo eran frecuentes visitantes de las sinagogas y leían las Escrituras sagradas. Lo que más atraía a esos paganos era el monoteísmo absoluto que profesaban los judíos y el ardor con el que lo defendían (cf. pp. 106 y 116). Eran también objeto de admiración el descanso sabático —muy alabado e incluso copiado en la Antigüedad—, la elevación de los preceptos morales judíos que estaban bien integrados dentro de la religión misma, y el conjunto de la «seguridad social» o

de ayuda del grupo judío a su huérfanos, viudas, pobres y desvalidos, que practicaban por lo común todas las comunidades.

Entre esos «aficionados» al judaísmo sólo unos pocos daban el gran paso y se convertían estrictamente a esa religión. La razón era sencilla: este paso obligaba a la entera observancia de una Ley llena de meticulosos preceptos y sobre todo a la circuncisión en el caso de los varones. Para evitar este trance, la mayoría de los simpatizantes del judaísmo se quedaba en un estadio de mera «amistad» respecto a esa religión. Estos paganos eran denominados por los judíos «temerosos de Dios» (en griego *phoboúmenoi tòn theón*; latín *metuentes*). Que la circuncisión era una barrera auténtica para los varones lo confirma indirectamente un texto de Flavio Josefo: durante la guerra del 66-70 de Israel contra Roma los habitantes de Damasco quisieron acabar con los judíos que había en la ciudad, pero no lo hicieron «por temor a sus propias esposas que se habían pasado casi todas a la religión judía» (*Guerra de los judíos* II 560). Como se ve, las mujeres lo tenían más fácil. Estos «temerosos de Dios», ya psicológicamente preparados, a menudo asiduos lectores de las Escrituras, serán los primeros paganos a quienes se dirigirán los cristianos tratando de convencerles de que Jesús era el mesías que había llegado ya. Eran los más sencillos de persuadir.

II. LA SITUACIÓN SOCIAL Y ECONÓMICA EN EL ISRAEL DEL SIGLO I

La situación social de Israel (los romanos la llamaron, desde tiempos del emperador Adriano, Palestina —tierra de «pilisteos» o filisteos— por lo que se utiliza esta denominación hasta hoy día) en la época de Jesús y de sus primeros seguidores no era buena, a pesar de las alabanzas de Josefo a la riqueza agrícola del país (*Contra Apión* 1,60). La industria y el comercio, por ejemplo, marítimo, con el exterior, eran prácticamente inexistentes y la pobreza era la tónica dominante entre amplias capas de la población. El campo era la primera actividad de las gentes, y en él convivían junto con grandes fincas de unos pocos terratenientes, cultivadas por colonos, pequeños labradores propietarios. Estos agricultores independientes padecían impuestos muy onerosos. Los colonos dependientes entregaban la mitad de sus ganancias a los dueños, con el consiguiente descontento. Tampoco parece que los temporeros, o jornaleros contratados por días o épocas de cosecha, estuvieran en buena situación. En esta época el campesinado podía ser muy bien la imagen del Israel oprimido y

humillado por los ricos del país y por poderosos extranjeros. «Él era fundamentalmente el pueblo pobre y desheredado, despojado de sus derechos al disfrute de la tierra, la heredad de Dios», mientras que los opresores, los que tenían el poder (los romanos) junto con sus diversos colaboradores (los habitantes de las ciudades e israelitas de las capas altas en connivencia con los romanos) eran vistos como «los causantes de la miseria que sufrían las familias de los pequeños poblados por medio de múltiples impuestos, obligaciones económicas y regulaciones centralizadoras que los esquilmaban» (S. Vidal, 315).

Los caminos, fundamentales para el comercio interno, no eran en absoluto seguros (recordemos la parábola del buen samaritano: Lc 10,29-37). Las gentes sin tierra, los temporeros y los sin fortuna eran como la masa potencial de la que se nutría un ambiente de notable descontento, que en lo político se traducía en habladurías y mal talante contra el poder extranjero y los ricos que los apoyaban, y en lo religioso en un ambiente de irredentismo mesiánico. Aunque había notables tensiones sociales y económicas entre ricos y pobres, y entre nacionales y extranjeros, en los años de la juventud y madurez de Jesús, y tras su muerte hasta bien entrados los sesenta, no hubo en Israel ningún movimiento revolucionario serio contra Roma o contra los que apoyaban a Herodes Antipas (los herodianos); sólo pequeños aunque continuos altercados. La situación de la Galilea agrícola era mejor que en el resto del país.

Según el historiador Flavio Josefo (*Antigüedades de los judíos* XIII 5,9: & 171-173), la sociedad judía de la época estaba dividida en una gran masa de individuos anónimos, más o menos observantes de la Ley, y cuatro grupos que vivían su religión con más intensidad. A estos los llama Josefo «filosofías» o «escuelas filosóficas». Con esta terminología, asimilada conscientemente a un modo de expresión que podían entender bien romanos y griegos, quería decir el historiador judío las sectas o modos especiales de entender la religión nacional que había entre los judíos.

1. *Saduceos*

La primera de ellas, que formaba la clase dirigente, era la de los saduceos. Constituían un grupo reducido, de rango sacerdotal, adinerado, que se concentraba en el gobierno del Templo y la capital. Mantenían las mejores relaciones con los romanos, pues ello era fundamental para garantizar el culto en el Santuario. Para muchos judíos del siglo I los saduceos pasaban por colaboracionistas con los romanos, con

quienes se llevaban bien y de los que obtenían permiso para buenos negocios. Ahora bien, aunque social y económicamente estuvieran abiertos al Imperio romano y al espíritu helénico, sus ideas religiosas eran en extremo arcaicas y conservadoras. No creían en la inmortalidad del alma, la resurrección de los muertos, en los premios y castigos en el otro mundo ni en los ángeles, ideas nuevas para el Antiguo Testamento (menos la última) que habían ido imponiéndose a la religiosidad judía en época helenística por probable influencia de la mentalidad filosófica y religiosa griega. Para los saduceos la Ley era sobre todo ritual, y las normas de la «pureza» estaban orientadas a celebrar correctamente el culto en el Templo: éste era el centro de la Ley. Como norma moral, la Ley quedaba reducida a los Diez Mandamientos y poco más. Era por tanto un judaísmo más bien ritual y cómodo.

Frente a la idea de que todo está controlado por Dios, incluso las acciones del hombre que influyen en su salvación o condenación, los saduceos afirmaban que el ser humano es totalmente libre y responsable de su destino. La «salvación», reducida a obtener las bendiciones de Dios en esta vida, dependía del ser humano. La «salvación» se conseguía cumpliendo la Ley, para lo cual al hombre le bastan sus propias fuerzas y su voluntad.

Los saduceos sólo admitían como Escritura sagrada en estricto sentido al Pentateuco. Además, para ellos no había más revelación que la pura Escritura (*ley escrita*). Rechazaban que hubiera una *ley oral* transmitida también por Dios en el monte Sinaí a través de Moisés, y opinaban que sólo había que atenerse a lo «escrito por Dios» en los primeros cinco libros de la Biblia. Todo lo demás eran novedades sin valor. Como veremos, estas ideas se oponen directamente al fariseísmo. Aunque los saduceos no nacieron como movimiento antifariseo, sí al menos son una secta que se fortalecía como oposición a los fariseos.

2. *Fariseos*

Los fariseos, segunda «escuela filosófica» del judaísmo, nacieron como un movimiento más entre los orientados a la restauración y renovación de Israel, pero con el tiempo fue el de mayor éxito. Aunque su nombre significara probablemente «los apartados» (de la «masa» que no cumple bien la Ley: hebreo *p[h]erushim*), los fariseos eran en época de Jesús los auténticos dirigentes, o al menos los de mayor influencia, del pueblo judío. Procuraban adoctrinar continuamente

a sus compatriotas en una absoluta fidelidad a la Ley, en el camino de la más recta lealtad a la alianza con Yahvé, en la creencia en la inmortalidad del alma, en la resurrección, y en premios y castigos después de la muerte. Respecto a la salvación defendían una solución intermedia entre saduceos y esenios: no dependía de las solas fuerzas del hombre, sino de una cooperación hombre-Dios. La gracia divina que ayuda, más la acción humana que procura cumplir la Ley, consiguen la salvación. Ésta, además, no se restringía a una buena vida en este mundo, sino que contaba con premios y castigos en una vida ultramundana. La cooperación con Dios se entendía de dos modos: un celo por la Ley muy activo (que dará lugar con el tiempo al partido de los «celotas»: cf. más abajo) y una cooperación con Dios más pasiva, es decir, que dejaba en manos de la divinidad el peso de la acción salvadora.

Al contrario que los saduceos, los fariseos creían además en la existencia de una «ley oral», revelada por Dios a Moisés lo mismo que la ley escrita. Esta ley oral había sido transmitida por tradición ya desde la revelación del Sinaí, y servía para completar las leyes sagradas del Pentateuco. Estaban muy preocupados los fariseos por resolver el problema de cómo entender bien las Escrituras y cómo unas leyes otorgadas por Dios hacía tantos siglos podían acomodarse a las nuevas circunstancias. Eran conscientes de que la Ley era difícil de observar, y trataban de hacer de ella en lo posible una ley moral practicable que rigiera la vida diaria de los judíos. Por ello una de sus preocupaciones era discutir —junto con los escribas— sobre el sentido exacto de las Escrituras. Desde antes del tiempo de Jesús los fariseos habían comenzado a coleccionar de memoria opiniones de sus rabinos sobre cómo interpretar cada pasaje de la Escritura, sobre todo de la Ley. Estas opiniones las extendían al pueblo, con el que generalmente se llevaban bien. Habían desarrollado, además, junto con los escribas, unas reglas sobre cómo se debía discutir sobre la Ley y unas normas de interpretación o exégesis.

Aunque los fariseos estaban ante todo orientados hacia la Ley y sólo secundariamente hacia el Templo, otra de sus preocupaciones era la pureza ritual. Los fariseos no eran sacerdotes, pero procuraban trasladar a la vida diaria el espíritu de pureza que presidía las relaciones con Dios en el Templo. Esta exigencia llevó en algunos casos a una cierta división en la comunidad judía en tiempos de Jesús, pues los fariseos no querían tratos con aquellos que *voluntariamente* no conocían bien la Ley y se apartaban *voluntariamente* de ella, en especial de los preceptos relativos a los alimentos. Esta masa no cumpli-

dora de la Ley *era más bien minoritaria en Israel*, pero según los fariseos proyectaba su impureza hacia el resto del pueblo, y podía hacer que Dios retrasara su esperada intervención para reformar el estado lastimoso de la nación. Los Evangelios señalarán algunos personajes de esta «masa condenada» como la llamaban ciertos fariseos: publicanos o recaudadores de impuestos; prostitutas, pastores que cuidaban piaras de cerdos, y ciertos comerciantes. Con el resto, la inmensa mayoría del pueblo (que no era «masa condenada»), cumplidora más o menos de la Ley (la conocían suficientemente porque frecuentaban la sinagoga; observaban lo esencial, como circuncidarse, peregrinar al Templo, no contraer matrimonios mixtos, no comer descaradamente alimentos impuros, etc.), aunque no en el mismo grado que ellos, los fariseos no se llevaban mal y, como hemos afirmado, procuraba conducirlo por la senda de la Alianza.

Los orígenes de los fariseos pueden rastrearse en retrospectiva hasta la época macabea (mediados del siglo II a.C.), pero sus raíces ideológicas son anteriores: eran los descendientes de unos judíos llamados expresamente «piadosos» (en hebreo *hasidim*), buenos intérpretes de las Escrituras, que habían venido a Palestina desde el destierro en tiempos de Nehemías y Esdras (siglos V y IV a.C.). De estos fariseos, junto con los escribas, proceden los llamados «sabios», los que —tras el fracaso y la desolación de la Gran Revuelta contra Roma (66 d.C.)— se reunieron en torno de Yohanán ben Zakay (pp. 92 y 306) y comenzaron a fraguar el judaísmo que es la base del que subsiste hasta hoy día. Este judaísmo fue el que hacia finales del siglo I habría de condenar a la secta de los cristianos como herejes sin remedio.

3. *Esenios*

La tercera «filosofía» era la esenia. Curiosamente no aparecen nombrados en el Nuevo Testamento a pesar de su importancia. Sin embargo, algunos investigadores creen que los autores del Nuevo Testamento los nombran bajo las denominaciones de «escribas y doctores de la Ley», porque su fuerte era el estudio de las Escrituras. En el siglo I d.C. formaban un grupo general de unos cuatro mil (Josefo, *Antigüedades de los judíos,* XVIII 1,5), repartidos por toda Judea: vivían en comunas, normalmente en el extrarradio de las ciudades. De este número unos pocos se habían retirado al desierto cercano al mar Muerto en un paraje conocido como Qumrán.

Los esenios eran también, como los fariseos, un movimiento en pro de la renovación y restauración de Israel y luchaban contra la

asimilación de los judíos al espíritu del helenismo. Procuraban también, como los fariseos, la más extrema pureza ritual y un respeto ultraexigente por la Ley; no tenían propiedad privada, sino que los salarios obtenidos por los miembros del grupo eran, en general, entregados a administradores comunes que proveían a las necesidades de cada uno. Se consagraban fundamentalmente a la agricultura, no se ocupaban de la fabricación de armas y se alejaban de cualquier tipo de comercio salvo con otros afiliados a la secta. Sus comunidades estaban abiertas a la recepción de nuevos miembros que estuvieran dispuestos a vivir la vida rigurosa y los ideales religiosos del grupo. Se permitía el matrimonio, pero algunos de ellos eran célibes, pues mantenían serias objeciones contra la corrupción de la mujer y la concupiscencia en general.

Dentro de sus ideas religiosas destacaba un rígido determinismo: todo está determinado férreamente por Dios, que casi predetermina al crear a cada ser humano con determinadas disposiciones de alma y cuerpo, quiénes se van a salvar y quiénes no. Contradictoriamente, sin embargo, sostenían que el ser humano es relativamente libre y que debe escoger la senda del bien, bajo el influjo de los ángeles buenos, y huir de la senda del mal, controlada por el poder de Satanás (llamado Belial). Poseían libros religiosos secretos sobre el origen de su secta y sus creencias particulares, y se dedicaban intensamente a estudiarlos junto con las Escrituras comúnmente aceptadas. Estaban convencidos de un fin del mundo inminente y de la llegada del reino de Dios sobre la tierra de Israel. Éste vendría por una lucha contra los poderes del Mal (sobre todo el Imperio romano) y contra cualquier extranjero que al menos no respetara la ley de Moisés.

De este bloque esenio se desgajó hacia el tercer cuarto del siglo II a.C. un grupo pequeño, bajo la dirección de un sacerdote de Jerusalén, profeta y experto en la Ley. Probablemente el motivo de su separación fueron las serias divergencias que mantenían con otros sacerdotes y la generalidad de sus correligionarios judíos sobre temas legales, el culto, la interpretación de la función del Templo y sobre todo el calendario de las fiestas sagradas y su significación. Se retiraron a Qumrán, en las cercanías del mar Muerto, y allí formaron un grupo que se creía el verdadero resto de Israel y que se preparaba con una vida de extrema y peculiar fidelidad a la Ley para la llegada inminente del reino de Dios, lo que significaba el fin del mundo que estaban viviendo.

Los esenios, o al menos los de Qumrán, nos han dejado documentos que muestran que creían en *diversas clases* de mesías. La doc-

trina general era la creencia en la venida de un mesías doble, uno sacerdotal, encargado del cumplimiento de la Ley, y otro guerrero, a quien competía librar las batallas contra los extranjeros que dominaban Israel. Otras ideas mesiánicas presentan una figura de mesías que pertenece al ámbito celestial, al estilo del «un como Hijo de hombre» del Libro de Daniel, y al que consideraban un ayudante de Dios en la tarea de instaurar el Reino. Este tipo de mesianismo influirá en el modo como los cristianos interpretarán el mesianismo de Jesús.

Dados los indudables parecidos que existen entre la teología esenia y la de los primeros cristianos es lícito preguntarse si el Nuevo Testamento no nombra o esconde voluntariamente a los esenios, como si quisiera ocultar su parentesco con ellos. La razón sería —como sostiene mucha gente— que el Nuevo Testamento toma muchas doctrinas de los esenios, pero calla su procedencia por el deseo de que Jesús y su ideario parezcan más originales. No parece probable esta opinión, pues de ser así encontraríamos en el Nuevo Testamento paralelos doctrinales mucho más estrechos y palpables con los esenios que los que hay en realidad: no hay una presencia de ideas esenias en el Nuevo Testamento *mayor* que las fariseas, por ejemplo. Todas estas similitudes se explican porque el fariseísmo, el esenismo y el cristianismo son teologías hermanas, nacidas de un mismo tronco común. Sí parece cierto que la organización de la comunidad primitiva de Jerusalén —que también esperaba un fin del mundo inmediato como los esenios— tenía muchos rasgos que recuerdan a los de una comunidad de este tipo. Una influencia no está descartada en, por ejemplo, las designaciones de la comunidad (los «santos»; los «pobres»; los «pobres de espíritu»; la «nueva alianza»), en el sistema de vida y los bienes en común que implica una cierta mística comunitaria; en los modos de interpretar la Escritura como profecías referidas al tiempo presente, tiempo mesiánico y del final («escatológico») que estaba viviendo la comunidad, etcétera.

Un cuadro sinóptico puede ayudarnos a retener mejor las similitudes y diferencias entre estos tres grupos principales:

Saduceos	*Fariseos / Esenios*
• Partidarios de Roma	• Enemigos de Roma
• Afectos al culto en el Templo	• Más despegados del culto al Templo

• Controlaban el Sanedrín	• Formaban en el Sanedrín sólo una minoría
• Clase alta o aristocrática	• Clase media y baja
• No creían en la resurrección ni en el más allá	• Sí creían en la resurrección y en el más allá
• No creían en la venida de un mesías	• Sí creían en la venida de un mesías
• Sólo admitían como sagrado el Pentateuco	• Admitían también como sagrados a los Profetas y otros escritos (Salmos)
• Eran literalistas en la interpretación de la Ley	• No eran literalistas en la interpretación de la de la Ley
• No tenían conciencia del fin del mundo	• (Esenios sobre todo): creían en un fin inmediato del mundo y cultivaban un ambiente apocalíptico / escatológico
• No eran deterministas respecto a la salvación del hombre	• Esenios: sí eran deterministas respecto a la salvación del ser humano

4. *Celotas*

El grupo de los celotas representaba la cuarta «filosofía» del judaísmo de la época. En los principios religiosos podían los miembros de este bloque agruparse con los fariseos, pues sus ideas eran prácticamente las mismas. Sin embargo, se diferenciaban por su actitud respecto a la lucha por la liberación política de Israel y la independencia de Roma. En este ámbito eran muy extremosos: la sumisión al poderío romano era la peor transgresión religiosa posible, pues suponía un cierto compromiso con la idolatría. Los malvados e impíos gentiles hacían imposible un estricto cumplimiento de la Ley, pues su sola presencia implicaba impureza. La ciudad santa y el Templo estaban en realidad bajo el poder romano, quienes se permitían el lujo de controlar hasta el nombramiento del sumo sacerdote. Los celotas estaban persuadidos de que esta pésima situación tenía arreglo, con la venida del «reino de Dios». Ellos podían acelerar la venida de ese Reino en la tierra por medio de acciones políticas y guerreras que le prepararan el camino, ya que Dios se encargaría con su ayuda de llevar estas acciones a buen fin, de que se cumpliera su voluntad y se instaurara su reinado. La consecuencia de esta doctrina fue la generación de un continuo ambiente de rebelión contra Roma, unas veces sorda, otras

más activa, y una exaltada expectación de la venida del mesías y del reino de Dios. A ello se unían incesantes llamadas al sacrificio, hasta la muerte en la cruz romana si era necesario, para favorecer ese ideal religioso del gobierno de Dios sobre Israel.

No todos los celotas eran sicarios (portadores de «sicas» o dagas). Sicarios fueron los partidarios del movimiento de Judas el Galileo, que como personajes más o menos aislados se extendieron desde el principio del siglo I hasta la guerra judía del 66-70. Los celotas, en cambio, fueron al principio meros «celadores de la ley», o ardientes defensores de un cumplimiento estricto de la Norma, para convertirse sólo más tarde, hacia el año 60 del siglo I, en un auténtico partido político.

Aparte de estas «sectas» o grupos más sólidos había otras corrientes o tendencias, como los grupos apocalípticos más claramente obsesionados con el fin del mundo presente. La apocalíptica no constituía propiamente ninguna secta, sino una corriente o tendencia religiosa. Los apocalípticos cultivaban un cierto tipo de literatura especializada en desvelar los misteriosos designios de Dios para los últimos días. Tales grupos, que debemos pensar minoritarios, son los responsables de la aparición de un tipo de literatura apocalíptica al que aludiremos en el apartado de este capítulo dedicado a los apócrifos del Antiguo Testamento.

Este somero panorama de las corrientes o «sectas» judías, junto con el conjunto de ideas que desarrollaremos a continuación, nos hace ver que este ambiente social y religioso explica bien la aparición de figuras de profetas de la restauración de Israel como fueron Juan Bautista y Jesús de Nazaret, y nos ilumina el ambiente de expectación mesiánica en el que se desarrollaron. También nos aclara como algo absolutamente natural el que la comunidad primitiva judeocristiana tenga muchos lazos de continuidad con los movimientos religiosos judíos de su momento. Queda también muy claro que el judaísmo en el que nace el cristianismo distaba mucho de ser un ente homogéneo o compacto. Por el contrario, se ve que era heterogéneo y plural. No podía llamar en absoluto la atención el que en su seno surgiera un movimiento como el cristiano con características peculiares de interpretación del judaísmo, del mesías, de la alianza, etc. Sólo la adhesión al Libro sagrado, la Ley y los profetas, como palabra de Dios determinaba el ser judío. Por eso los esenios y los saduceos, los fariseos y los judeocristianos, que a veces defendían

doctrinas radicalmente contrarias respecto a la existencia del alma y la otra vida, sobre la función del Templo y de la Ley, o de la misión del mesías, eran todas igualmente judías por su adhesión inquebrantable a la Biblia y a la Alianza. El judaísmo de la época de Jesús no tiene ortodoxia alguna. En todo caso era más bien una «ortopraxia» (mantenimiento de ciertas formas de vida) ligada a una veneración por el Libro sagrado y a sentirse elegido como pueblo de Dios.

III. IDEAS RELIGIOSAS DE LA ÉPOCA

1. *Qué recibe el cristianismo del Nuevo Testamento de su religión madre, el judaísmo*

a) *El legado del Antiguo Testamento*

El Nuevo Testamento es heredero de ciertas ideas religiosas muy antiguas dentro del judaísmo que habían cambiado poco durante centurias. La religiosidad judía del siglo I puede caracterizarse por los siguientes rasgos que se reflejan de un modo u otro en el Nuevo Testamento:

- La base fundamental era la firme creencia en un Dios único y personal. El *monoteísmo* es un bien sólidamente adquirido en época del Nuevo Testamento desde hace siglos y no hay ya problemas de politeísmo como en tiempos anteriores de Israel. Este Dios único es el creador del mundo y, como tal, señor de él y de los hombres que en él viven.
- La relación entre Dios y su pueblo se sigue concibiendo en términos de *alianza*. La pertenencia a la alianza se afianza y confirma cumpliendo estrictamente la ley promulgada por boca de Moisés, porque la relación Dios-ser humano se concreta en la *Torá* o *Ley*. Se ha definido la religión de Israel en época de Jesús como un «nomismo de la alianza», es decir, un cumplimiento de la Ley por fidelidad a una alianza. El Nuevo «Testamento» sólo podrá concebirse como una alianza nueva.
- El dominio absoluto de Dios sobre su pueblo, y su amor y fidelidad a él se manifiesta en la historia de Israel (tanto en el viejo, los judíos, como en el «nuevo Israel», los cristianos), que es una historia de la salvación. El Dios lejano y trascendente se acerca continuamente a los humanos en los hechos históricos desde la creación hasta el exilio en Babilonia y la restauración. Los cristianos creerán que tras

la venida de Jesús ha llegado el momento de la verdadera restauración de Israel o época final de la historia. Ésta habría de producir el necesario equilibrio frente al desorden del mundo gracias a una especial intervención divina.

- En consecuencia con lo anterior, Dios es el *rey verdadero de Israel*. Para todos los judíos, aunque de un modo especial para los celotas, cualquier realeza terrena (por ejemplo la de los romanos) era contraria por principio a esta realidad, pues sustituía el régimen ideal, la teocracia o gobierno de Dios, postulada por los profetas, por el dominio de un rey humano. La religión judía puede definirse en tiempos de Jesús como una religión a la espera del reinado de Dios. La realización práctica de este reinado habría de ser llevada a cabo por una personalidad un tanto misteriosa, el mesías. Sobre su figura circulaban muy diversas ideas y perspectivas, pero todas convergían en una idea simple y fundamental: sería la «mano de Dios» para implantar su reino en la tierra. En algunos ambientes la teología de Dios como rey de Israel se irá combinando con una teología de Dios como rey del mundo entero, incluidos los paganos.
- Si una cara de la Alianza era la firme creencia en la *providencia divina*, la otra cara era la necesidad de una absoluta *obediencia* a Dios por parte del ser humano. A esta obediencia se unen sentimientos de temor respetuoso, de confianza hacia el gobierno de Dios y de agradecimiento por sus dones. La insurrección contra ese Dios o contra sus designios es el *pecado*.
- Respecto al mundo, como entidad creada por Dios antes que el hombre, no tiene el judaísmo del siglo I una opinión especialmente desfavorable. Para el judío del siglo I el mundo es, por una parte, el teatro de operaciones donde habrá de desarrollarse su persona a través del trabajo. Por otra, el desarrollo de la teología del Antiguo Testamento en época helenística empieza a extender la idea de un mundo como zona de paso para el justo y tránsito hacia un paraíso, reino de Dios, feliz, completado sólo en el más allá sin las limitaciones de acá abajo. La nueva religión cristiana, sobre todo con Pablo de Tarso y el Cuarto Evangelio, y especialmente a lo largo del siglo II, cambia de ideas respecto al mundo y empieza a considerarlo malo en sí mismo por ser material. Ello se deberá a la influencia de la atmósfera y mentalidad gnóstica (cf. capítulo siguiente), que afecta ya a buena parte de los escritos del Nuevo Testamento.

b) *El legado de la literatura religiosa llamada «Apócrifos del Antiguo Testamento»*

El Nuevo Testamento recibe la herencia del Antiguo no de un modo simple y directo, sino a través de las lentes de la experiencia teológica desarrollada entre los judíos piadosos a la vez o después de que se iba cerrando lentamente el *corpus* de escritos sagrados, es decir, en los siglos II y I a.C. Este movimiento teológico, que complementaba el mundo de las nociones religiosas del Antiguo Testamento, fue a veces de pensamiento teológico profundo: redondeó las ideas teológicas de las Escrituras antiguas y supuso a menudo un avance notable en la teología, por ejemplo, cuando difundió y ayudó a aceptar nuevas creencias como la inmortalidad del alma, la existencia de un mundo futuro y los castigos y penas del más allá que antes de él no eran corrientes en el judaísmo.

Esta experiencia religiosa inmediatamente anterior y contemporánea a Jesús se ha transmitido en un conjunto de escritos a los que llamamos hoy Apócrifos del Antiguo Testamento. En época de Juan Bautista, de Jesús y sus inmediatos seguidores estas obras fueron consideradas sagradas en su mayoría, hasta que el proceso de depuración del canon del Antiguo Testamento (final del siglo I y principios del II d.C.) las excluyó definitivamente de los escritos inspirados judíos. Hoy no cabe duda de que la atmósfera religiosa creada por estas obras apócrifas, continuadoras de la teología del Antiguo Testamento, determinó en un grado elevado el pensamiento de los autores del Nuevo Testamento.

Quizá el lector no iniciado no sepa en concreto a qué escritos nos estamos refiriendo. Por ello, una breve y simple ojeada a los títulos de estos escritos ayudará a este lector a hacerse una idea somera de su contenido. Como estos libros pueden fecharse, por crítica interna de su contenido, como producidos entre el siglo III a.C. y el I d.C., es evidente que sus autores no son lo que pretenden los títulos. Los libros son anónimos o mejor pseudónimos (cf. pp. 36 y 409s).

Hay en primer lugar un bloque de salmos y oraciones: *Salmos de Salomón*; *Oración del rey Manasés*; *Cinco salmos de David*; *Plegaria de José*. En segundo, encontramos un buen número de escritos que complementan o reelaboran libros y temas conocidos por el Antiguo Testamento canónico: así, el libro de los *Jubileos* o *Pequeño Génesis*, llamado así porque expande algunos capítulos de este libro; también las *Antigüedades bíblicas* del Pseudo-Filón, que vuelve a contar la historia sagrada desde Adán hasta David; la *Vida de Adán y Eva*; *Paralipómenos* o «restos» de la historia de Jeremías; Libros III de Esdras y III y IV de los Macabeos (éste puede entrar también con pleno derecho en el grupo de «escritos sapienciales» que mencionamos luego); *Martirio de Isaías*; *Novela de José y Asenet*; *Vida de los Profetas*.

Nos ha llegado también un ciclo completo con profecías atribuidas a Henoc, «el séptimo varón después de Adán», que se compone, a su vez, de diversas obras transmitidas en lengua etíope, antiguo eslavo o hebreo, y que se denominan Libros I, II, III de Henoc. Tenemos también un gran bloque de otras revelaciones puestas bajo el nombre de personajes antiguos de Israel como el Libro IV de Esdras; los Apocalipsis sirio y griego de Baruc, discípulo de Jeremías; los *Apocalipsis de Elías, Sedrac, Adán, Abrahán, Ezequiel, Sofonías,* etcétera.

Hay otro grupo que se denomina «literatura de testamentos», porque todos sus componentes se acomodan, más o menos, a un cierto tipo de género literario ya conocido desde el Génesis, a saber: una gran figura religiosa reúne a sus descendientes a la hora de su muerte, que conoce por revelación divina, les cuenta los hechos más importantes de su vida, les orienta sobre el modo recto de proceder, les exhorta a cumplir los mandamientos de la Ley y termina con algunas predicciones sobre el futuro. Los más importantes de estos «testamentos» son los de los *Doce Patriarcas*, el *Testamento de Job* y el de *Salomón*. Poseemos también los *Testamentos* de *Moisés* y *Adán*. Otro grupo importante es la literatura sapiencial; en él se hallan los Libros III y IV de los Macabeos y el llamado *Menandro siríaco*.

Existe también dentro de estos escritos un bloque misceláneo que agrupa obras muy variadas: desde fragmentos de un autor trágico judío, Ezequiel, que escribió, entre otras obras, una tragedia sobre el Éxodo, hasta las *Sentencias y proverbios del Pseudo-Focílides* y los famosos *Oráculos Sibilinos*, es decir, restos de antiguas profecías paganas retocadas y reelaboradas por judíos y, luego, por cristianos.

Toda esta literatura religiosa, que se extiende cronológicamente desde el siglo III a.C. hasta el siglo I de nuestra era, refleja en verdad la auténtica atmósfera religiosa que se respiraba en los grupos más piadosos de los momentos en los que vivieron Juan Bautista, Jesús de Nazaret y los primeros cristianos. Reflejan también los temas teológicos que preocupaban u ocupaban las mentes judías de esta época del nacimiento del cristianismo. Éstos eran especialmente los siguientes:

- Cómo había que concebir a Dios y su relación con el ser humano.
- Cómo debía pensarse la salvación del ser humano. ¿Cómo puede éste ser declarado justo ante Dios partiendo de un estado de pecado?
- La existencia del mal y su origen.
- Las relaciones que debían mantener los israelitas con los paganos y con los pecadores.
- La justicia de Dios en este mundo y el sufrimiento y fracaso aparente de los justos.
- La urgencia de la aparición de un verdadero reinado de Dios en este mundo y la figura que habría de ejecutarlo: el mesías.

- El destino futuro del hombre: inmortalidad o no del alma, la resurrección, el juicio futuro.
- Cómo plasmar una ética interior que diera vida a los múltiples preceptos de la Ley para que no quedaran en una mera observancia exterior.

Los teólogos que se esconden detrás de esta literatura apócrifa del Antiguo Testamento desarrollaron una cierta visión del mundo, un cierto talante espiritual —que varía algo, naturalmente, de unos escritos a otros— que muestra los siguientes rasgos comunes, que vemos también reflejados en los escritos del Nuevo Testamento:

- El tiempo se divide en dos grandes períodos: uno, el presente (con toda su historia anterior), malo y perverso, dominado por el espíritu del mal, adversario de la divinidad; otro, el período futuro, regido por Dios, en el que los justos habrán de vivir una vida paradisíaca y dichosa.
- El período presente evoluciona irremisiblemente hacia un final cercano del mundo según un esquema predeterminado por un plan divino. Se espera que en él tenga lugar la liberación de todos los justos. Las épocas anteriores han sido de preparación, mas *ahora* (la que viven los autores de estas obras) es el final. Este fin del mundo será una gran catástrofe cósmica: habrá grandes guerras y conflagraciones, todo el universo se conmoverá, pero al final vencerán los justos.
- El espacio entre la divinidad, alejada y distante, y el hombre está poblado por seres intermedios, ángeles y demonios, que influyen en el comportamiento del hombre y del mundo. Por ejemplo, las enfermedades y otras desgracias son consecuencia directa de la acción de estos espíritus.
- Se espera la llegada de un salvador, o mesías, garante y ejecutor de la salvación. Será el rey davídico anunciado por los profetas, el héroe que aniquilará militarmente a los enemigos de Israel, pero ante todo juez supremo y príncipe de la paz. El mesías, al acabarse el período malo, abrirá de nuevo el paraíso —normalmente aquí en la tierra— de par en par para los justos. Dios oculta a su ungido durante un tiempo, pero al final aparecerá indefectiblemente.

Como observará el lector, este conjunto de ideas son muy familiares para los que alguna vez han leído el Nuevo Testamento, y la razón es la ya apuntada: el Nuevo Testamento se inserta en el ambiente escatológico y apocalíptico (Mc 13; 1 Tes 4-5, 2 Tes 2,12ss y 1 Cor 15,28-32) que vivieron estos autores y cuya espiritualidad recogen los primeros cristianos.

2. *El legado de Filón de Alejandría*

La personalidad y la obra de este personaje ayuda también a entender mejor la atmósfera espiritual en la que se desarrolló el Nuevo Testamento. Filón de Alejandría nació en la capital del Egipto helenístico un poco antes de Jesús, hacia el 15 a.C., en el ámbito de una familia judía rica y muy helenizada. Su lengua materna fue el griego, no el hebreo, y fue educado a la manera griega al cuidado de los mejores maestros. Llegó a conocer muy bien la lengua, la historia y la filosofía griegas. Gracias a la lectura de la Biblia, al culto frecuente de la sinagoga, en el que participaba de modo asiduo, Filón estaba familiarizado con la liturgia, los métodos de exégesis y con la apologética de los judíos helenísticos. Filón de Alejandría murió unos veinte años después de Jesús de Nazaret.

Filón fue un intelectual poderoso y comprometido, un escritor fecundo que dedicó prácticamente toda su vida a comentar y explicar los cinco primeros libros de la Biblia para hacerlos más comprensibles a sus conciudadanos judíos y accesibles a los paganos de su entorno. Su idea fundamental era que la religión judía contenía las mejores expresiones del espíritu humano ayudado por la revelación divina, pero que estas ideas estaban también dispersas en lo mejor del mundo de la cultura helenística, sobre todo en la filosofía de Platón, y que era posible una hermanación de ambos pensamientos, el judío y el griego.

Filón es importante para nuestro propósito, pues nos ayuda a situar bien el ambiente en el que se desarrolla la interpretación de la Biblia en los inicios del cristianismo. Como veremos, toda la teología del Nuevo Testamento, que comienza con la cristología (es decir, la ciencia de Jesús como «cristo» o mesías), se basa en una interpretación especial de determinados textos bíblicos del Antiguo Testamento, que —dicen los cristianos— apuntan o predicen la vida, figura y misión de Jesús. Parte del modo como los cristianos leen la Biblia está inspirado si no en Filón directamente (aunque esto no es imposible en algunos autores), sí al menos en el modo y estilo de hermenéutica que él contribuyó a difundir antes del nacimiento del cristianismo. Filón fue un ejemplo a seguir en el momento de encontrar en el Antiguo Testamento, y por medio de la alegoría, figuras y tipos del mesías que había aparecido en Jesús.

Según Filón, la Biblia es el libro básico de toda religiosidad porque es el único divinamente inspirado. En concreto el Pentateuco (los cinco primeros libros de la Biblia) fue escrito por el profeta Moisés y

es, a través de su mediación, palabra de Dios. La manera de interpretar la Biblia por parte de Filón es fundamentalmente la alegoría. En esto seguía los pasos de ciertos filósofos paganos como los estoicos que habían interpretado alegóricamente los versos de los dos libros básicos de la educación griega, la *Ilíada* y la *Odisea* de Homero, encontrando en ellos gracias a este método una especie de revelación escondida de todas las verdades divinas y humanas. Continuaba también por parte judía una tradición de autores anteriores a él (como, por ejemplo, Aristobulo, del siglo II a.C., quien como exegeta puso las bases para una interpretación alegórica de las Escrituras) que habían adoptado este sistema interpretativo en obras de divulgación bíblica orientadas hacia lectores judíos y paganos.

Para Filón la Biblia tiene dos sentidos. Uno patente y visible: el sentido literal y obvio de cada texto; otro no patente e invisible, el sentido espiritual o profundo que se debe descubrir en cada caso. No siempre, ni mucho menos, el sentido literal será el más interesante. Hay pasajes, sin embargo, que deben tomarse al pie de la letra, como los Diez Mandamientos, o las leyes de pureza ritual o alimentaria. Filón defiende que el que estudia la Ley con devoción será iluminado por el Espíritu y alcanzará tarde o temprano una intelección suficiente de ella. Sostiene que la Escritura no puede decir banalidades y que no es lógico que cuente historias poco creíbles. Si, en apariencia, éstas ocurren, hay que explicarlas. Así, por ejemplo, la creación no pudo tener lugar realmente en «seis días», sencillamente porque los días se cuentan con el sol y este astro es un objeto mismo de la creación (*Alegoría de las leyes* I 2). Tampoco es admisible al pie de la letra que Eva haya sido creada de la costilla de Adán (*Alegoría de las leyes* II 19). El lector ha de pensar que en tales casos debe buscarse otro sentido, oculto, espiritual y profundo. Para Filón ese sentido coincide de uno u otro modo con lo mejor y más espiritual del pensamiento griego, en especial platónico y estoico, y piensa que el lector bien preparado lo hallará iluminado por el Espíritu. El camino aparece preparado así para una interpretación de la Biblia razonable, pero pluriforme y libre. Con este mismo espíritu los cristianos presentarán su propia interpretación, aunque no precisamente para tender puentes con el helenismo, sino para encontrar a Jesús en textos donde en apariencia no está.

Dentro del mundo de ideas que Filón cree poder obtener del mundo bíblico hay algunas que son dignas de mención, pues resuenan a nociones que se encuentran en el Nuevo Testamento. Es imposible afirmar con seguridad si los autores de este *corpus* las toman

o no de Filón, pero sí puede quedar claro que en el momento del nacimiento de la teología cristiana hay un ambiente preparado para ideas que pueden sonar a muy cristianas, pero que tenían ya una larga historia dentro del judaísmo. Por ejemplo, las especulaciones que en torno a la Sabiduría divina había efectuado el judaísmo helenístico, por influencia del sistema platónico popularizado, para intentar explicar las acciones de Dios hacia el universo. Así, para este judaísmo, y para Filón, la creación del mundo no se produjo directamente por Dios, sino a través de una entidad divina que protegía su trascendencia. Dios no se mezclaba directamente con el mundo. La creación fue obra del Logos, Razón o Sabiduría divina, que actuó de intermediaria y guardó las distancias entre lo absolutamente otro y la finitud humana. El Logos es un «segundo Dios»: la divinidad se proyecta hacia fuera por su medio, su Potencia crea el universo, y su Luz brilla sobre la creación (ver Cuarto Evangelio, Prólogo). La Sabiduría divina «se encarna» en diversos personajes humanos, o en los ángeles (sólo en metáfora, no realmente a diferencia del cristianismo) inhabita en espíritu dentro de ellos, y de este modo puede actuar sobre la tierra (Sb 7,26s). Veremos cómo en los Evangelios sinópticos la Sabiduría divina descenderá realmente a la tierra y se encarnará en una persona concreta, Jesús de Nazaret (Mt 11,2.19 y Mt 11,19 contrastado con Lc 11,49). El Jesús del Evangelio de Juan imparte el Espíritu, o la sapiencia (Jn 4,10 y 7,37-39) al igual que según el Libro del Eclesiástico actúa la Sabiduría divina (Eclo 24,21).

Filón sirve además de introductor dentro del judaísmo de parte del pensamiento de los estoicos. Así de estos filósofos toma Filón el elevado sentido de lo ético como lo mejor de la filosofía; la exaltación de la libertad frente a las pasiones (gr. *apátheia*; esp. «apatía», que ha modificado su sentido); el deber de vivir conforme a la razón; la idea de que lo bueno coincide con lo bello; el concepto del sabio como aquel que se somete a la ley del universo. Sin embargo, el sabio de Filón, y luego de los cristianos, no es aquel que sólo cree en la acomodación a las leyes de un Universo material como expresión de la Razón universal, sino en Dios, que es el fundamento de toda norma intelectual y moral. Así, el sabio filoniano —al contrario que el estoico— basa su sabiduría en una ley que está fuera de sí mismo, una ley fundamentada no en el Universo y la Razón, sino en la existencia de un Dios personal, espiritual, individual, del que manan todos los bienes, y en la Ley por él otorgada. Eso como norma general. Para ciertos preceptos concretos que rigen la vida social, ciudadana, la familia, la relación entre señores y esclavos, tanto Filón como el

judaísmo en general encontraron una gran veta en la ética estoica popularizada —difundida prácticamente por todos los rincones del helenismo— y no dudaron en aceptarla y complementar con ella las normas de la ley de Moisés. El cristianismo recogerá esta herencia, como se verá sobre todo al tratar de las reglas de comportamiento contenidas en algunas epístolas producidas por los discípulos de Pablo (p. 424).

Al interpretar en multitud de ocasiones la ley de Moisés alegóricamente Filón contribuyó en modo notable a superar la dificultad que sentían los paganos ante el cumplimiento de unas normas (por ejemplo, sobre los alimentos puros e impuros) que les parecían necias o insufribles. La ley de Moisés es ante todo para Filón la ley moral universal que concuerda con la ley natural. Lo importante de la Ley es el Decálogo, que es válido para todos los seres humanos sin excepción. El hombre virtuoso, iluminado por la divinidad que concede siempre su ayuda, alcanza con facilidad la comprensión del bien y del mal. Para Filón todo pagano virtuoso que se convierte de su mala vida a la rectitud de la ley moral está muy cercano del verdadero Israel. Estas ideas allanarán el camino de Pablo de Tarso cuando discuta la validez de la ley de Moisés (cf. pp. 270ss). Filón contribuye también a expandir entre los judíos una antropología dualista, es decir, el hombre está compuesto de alma y cuerpo, que implica la inmortalidad de la primera, y exhorta al desprendimiento necesario de todo lo material para alcanzar lo espiritual y divino. Estas ideas apuntalarán fácilmente la concepción de una supremacía del mundo celestial sobre el terreno, de lo invisible sobre lo visible, de la razón sobre la materia y del alma sobre el cuerpo.

Hasta aquí hemos considerado el legado de la religiosidad judía en la que se desarrolla el Nuevo Testamento. En el capítulo siguiente abordaremos el otro mundo que contribuye también, aunque en menor medida, a conformar el cristianismo naciente: la religiosidad del helenismo y su legado.

Capítulo 6

EL ENTORNO DEL NUEVO TESTAMENTO (II): EL HELENISMO Y SU LEGADO

El mundo principal de los autores del Nuevo Testamento es ciertamente el de Israel. Pero el Nuevo Testamento no nace en un universo asépticamente judío, sino en uno profundamente helenizado, un universo que había absorbido lentamente con el paso de más de tres siglos una serie de nociones del mundo griego: de la religión, de la filosofía y de la cultura en general. Los autores del Nuevo Testamento conocían bien esta atmósfera religiosa pagana, y en algunos casos utilizaron parte de su lenguaje para atacar las ideas de fondo de esa religiosidad o para mostrar que su mensaje y su oferta espiritual eran superiores. En otros casos los autores cristianos aceptaron no sólo el lenguaje, sino las nociones que éste vehiculaba y emplearon ambos, conceptos y vocabulario, para dar mejor cuerpo y figura a las riquezas teológicas que traían desde su mundo materno, el judío. La disciplina científica de la Historia de las religiones piensa que en algunos casos ideas procedentes de la religiosidad del mundo pagano no sólo sirvieron para explicar la manera de entender la teología judía por parte de los cristianos, sino que ejercieron tal influjo en los autores del Nuevo Testamento que moldearon decisivamente la presentación del mensaje y figura de Jesús hecha por éstos. Por ello —se dice— el Nuevo Testamento y el cristianismo no se pueden entender sólo considerándolos como un producto derivado de la religión judía, sino

como una mezcla de judaísmo y ciertos aspectos de la religiosidad pagana circundante.

Vamos a delinear ahora los rasgos más destacados de esta religiosidad de modo que el lector las tenga presente como otro de los transfondos del Nuevo Testamento, y las compare de modo espontáneo con nociones similares que irá encontrando al leer este *corpus* de escritos.

I. LA IDEA DE DIOS Y LA POSIBILIDAD DE SU CONOCIMIENTO

La mayoría de los que cultivaban la filosofía en la época de nacimiento del Nuevo Testamento había llegado a formular y aceptar un monoteísmo práctico. El monoteísmo de Israel se diferenciaba del pagano en que los judíos no admitían bajo ningún concepto competencia alguna de otros dioses respecto a Yahvé. El monoteísmo pagano sí admitía el culto a otros dioses, pero o bien los consideraba formas o representaciones del Dios único, o bien los relegaba a la función de meros «demonios» o «démones», entidades o espíritus secundarios entre el hombre y un único ser verdaderamente divino. El conocimiento de este ser supremo no representó un problema especial para la generalidad de las gentes medianamente cultas durante el siglo I de nuestra era. Aunque los filósofos proclamaran que Dios era en sí incognoscible, era también teoría general que el ser humano podía conocerlo por sus obras (Rm 1,18-23), e incluso que existía alguna vía intelectual para «comprender» en algo su impenetrable esencia: su inmutabilidad, su eternidad, su bondad y su implicación en el mundo. Se añadía también la idea de que con la práctica de las virtudes la mente quedaba purificada y podía conseguir de forma natural un mejor conocimiento de la divinidad.

II. LA FILOSOFÍA COMO RELIGIÓN

La práctica de la filosofía fue en verdad la religión de muchas personas educadas desde la época helenística. La filosofía no era la disciplina crítica de hoy día, sino sobre todo un modo de vida. La filosofía ofrecía a sus adeptos incluso una dirección espiritual y moral que les ayudaba a vivir más plenamente. Cada escuela filosófica tenía su manera de enfocar la vida con creencias y prácticas distintivas. Varias de ellas, antes y en la época que nos interesa, formaron una especie de comunidad de «creyentes» en esa filosofía (por ejemplo, los estoicos,

los cínicos y los que se congregaron en torno a Epicuro y su jardín). Existía un afán de proselitismo filosófico y se producían rivalidades entre las escuelas con historias de «conversión» de unas a otras.

Como la religión oficial politeísta no proporcionaba apenas una guía ética, las escuelas filosóficas fueron las formadoras de las conciencias interesadas de la época. Algunos vieron en la filosofía el único medio de conversión desde una vida libertina a la virtud y un modo de limpieza del alma. La filosofía del Imperio en general hablaba muy directamente a los individuos e intentaba colmar las necesidades no satisfechas por la religión oficial, fría y distante. A partir de Sócrates, que influyó profundamente en todas las escuelas filosóficas posteriores, los adeptos de la filosofía aprendieron que el alma es la personalidad moral e intelectual del individuo y que el primer deber de este individuo es cultivarla. De ahí el gran desarrollo de las doctrinas éticas.

Como apuntamos en el capítulo anterior, la ética estoica en especial gozó de una enorme difusión entre las gentes del siglo I d.C. Las prescripciones morales, que los predicadores callejeros impartían al pueblo en forma de máximas y sentencias o de historias edificantes, calaban hondo en la población del Imperio: los cuadros de deberes morales de las distintas clases de personas (obligaciones domésticas; deberes de los gobernantes; de los ciudadanos; de los servidores, etc.) alcanzaron una enorme difusión, incluso entre los judíos. El Nuevo Testamento será heredero directo de estas normas éticas, tanto que en muchos aspectos será difícil diferenciarlo sobre todo del estoicismo.

Igualmente, el sistema ético de la filosofía platónica fue bien acogido. Éste relacionó la teoría de las Ideas del maestro Platón (a saber, éstas existen por sí mismas en un mundo superior y son el modelo o ejemplo por el que se conforman y existen las cosas de este mundo: cf. Epístola a los hebreos, p. 435) con la división en tres partes del alma humana, asignando a cada una de ellas las virtudes correspondientes. La parte superior, o intelectiva, debía aspirar a la adquisición de todas las virtudes intelectuales, especialmente la sabiduría; a la parte irascible, o media, del alma le correspondía sobre todo el valor; y a la inferior o apetitiva, el autocontrol o dominio de sí mismo. El conjunto de todas las virtudes era el soporte para alcanzar el compendio de ellas: la justicia. La filosofía platónica popularizada contribuyó también poderosamente al establecimiento de un marcado dualismo entre el mundo de las ideas, del espíritu, de la sabiduría —el de arriba, el cielo, esencialmente bueno— y el mundo inferior de la materia y la «carne», malo en sí mismo o al menos, inferior.

Los cínicos, por su parte, aunque con una difusión menor, se encargaron de propalar sobre todo la idea de que debía otorgarse el mayor cuidado posible al alma, prestando al cuerpo sólo la indispensable atención. La virtud era consustancial de hecho con la naturaleza humana, y se podía practicar de manera autónoma, sin ayuda de la divinidad, viviendo de acuerdo con la naturaleza.

III. LOS «HOMBRES DIVINOS»

Denominamos hoy «hombres divinos» a unas figuras relativamente usuales en la Antigüedad tardía: las de ciertos individuos extraordinarios que, según la opinión general de los antiguos, albergaban en su interior una participación especial del poder de la divinidad. Aunque los antiguos no emplearan siempre esta expresión moderna para referirse a esta categoría de hombres, es indudable que en la Antigüedad grecorromana los taumaturgos (hacedores de milagros), ascetas, ciertos filósofos y consejeros de almas e incluso magos ambulantes entraban dentro de esta categoría. Gracias a su potencia divina, se pensaba que podían conocer bien a las personas, dar consuelo a las almas atormentadas con consejos que decían provenir de la divinidad y realizar algunos prodigios (por ejemplo, sanaciones, exorcismos), de cuya realidad los antiguos no dudaban ni un momento. La literatura semifilósofica antigua nos ha legado la descripción de algunos de ellos, como Alejandro de Abonutico, Peregrino Proteo y sobre todo Apolonio de Tiana. Especialmente este último, que floreció en época de Nerón, fue idealizado después de su muerte (su «biografía», de Filóstrato, apareció a principios del siglo III d.C.), y podía aparecer como la contrapartida pagana de la figura del profeta ambulante hebreo, Elías sobre todo, potente predicador moral y hacedor de milagros que avalaban su doctrina.

Existe hoy día una corriente de la investigación que niega la existencia de estos personajes como tipo bien caracterizado y clasificable en la Antigüedad que nos ocupa. Es posible que así sea en cuanto a su denominación, pero no es menos cierto que aunque a nadie en el Imperio se le hubiera ocurrido hacer una clasificación exacta de estos individuos, sí existía un cierto «modelo» de personaje que respondía a este conjunto de características. El tipo del «hombre divino», que mantenía una relación especial con la divinidad y de la que decía recibir sus «poderes» y conocimientos, había sido perfectamente asimilado por las masas del Imperio. Ello explica que quienes en el ámbito

helenístico-romano nunca habían oído hablar de Jesús pudieran situarle rápidamente dentro del esquema de ese tipo de personaje que ya existía previamente. Esto contribuía poderosamente a facilitar la predicación sobre Jesús. A la vez, los rasgos sobrehumanos de la figura del «hombre divino» pudieron servir de ayuda a evangelistas tales como Marcos y Lucas para explicar mejor o incluso para colorear la imagen divina que de Jesús transmitían sus primeros seguidores y que ellos recogían en sus evangelios.

IV. EL CULTO AL EMPERADOR

La muerte violenta de Julio César contribuyó en extremo a idealizar su figura. Su sucesor, Augusto, promovió todo lo que pudo la idea de que tras su fallecimiento César, personaje tan importante para la conformación de la idea de un gobierno universal, había sido acogido en la esfera de los dioses. Con ello daba realce también indirectamente a su figura, pues él se convertía al mismo tiempo en *divi filius*, «hijo de un dios». A los ojos de la mayoría de los habitantes del Imperio, sobre todo en Oriente, Julio César —y luego el mismo Augusto y sus sucesores— fueron el tipo más inmediato de un ser humano que asciende al ámbito de la divinidad. Las gentes de la época admitían sin especiales dificultades tal idea. Cuando aceptó el culto al Emperador, que conllevaba erección de templos, un sacerdocio especial y sacrificios y plegarias ante las imágenes de los soberanos, el mundo de Roma con sus provincias no hizo otra cosa que unirse a una corriente ampliamente existente ya en todo el Medio Oriente: los faraones, incluso los sucesores de Alejandro Magno, eran para las masas iletradas de Egipto la encarnación de los dioses, y anteriormente en la religión asirio-babilónica el monarca, aunque no un dios propiamente, era el representante natural de la divinidad por razón de su cargo. Una inscripción del siglo I a.C. (Dittemberger, *Orientis Graeci Inscriptiones Selectae*, 383) proclamaba que Antíoco I de Comagene era «gran rey, dios justo, divinidad manifiesta a los hombres».

En Grecia misma (incluida Asia Menor) esta tendencia a divinizar a seres humanos y a considerarlos salvadores no era ni mucho menos desconocida gracias a la ya antigua costumbre de conceder honores divinos a determinadas personas dotadas de poderes especiales (los «héroes», convertidos en semidioses tras su muerte). Igualmente, el mundo helenístico-romano estaba ya acostumbrado a que las buenas noticias de la salvación aportada por esos seres semidivinos se deno-

minaran «buena nueva» o «evangelio» (Dittemberger, *Orientis Graeci Inscriptiones Selectae*, 458). Otros textos parecidos nos hablan de la «salvación» que aporta el soberano, la «gracia, la bondad y el amor por la humanidad (filantropía)» del emperador, de su «parusía» y de su «epifanía». Encontraremos una terminología semejante en el Nuevo Testamento aplicada a Jesús.

Como veremos, parte de la cristología (es decir, la «ciencia» sobre Jesús como «cristo» o ungido = mesías) se conforma en contraste con el culto al Emperador. Por un lado se criminaliza este culto. Así en el relato de las tentaciones de Jesús Satanás aparece dibujado como un remedo de Gayo Calígula —que ofreció reinos a sus amigos personales, Agripa I, por ejemplo— cuando intenta atraer a Jesús presentándole todos los reinos de la tierra, que serán suyos si le adora (gr. *proskynéo*, el mismo vocablo que se utiliza para designar el acto de doblar la rodilla ante el Emperador y aceptarlo como un dios viviente: Mt 4,9). Igualmente en Mc 13,14 donde el Nuevo Testamento se hace eco del deseo de este mismo Calígula de entronizar una estatua suya en el templo de Jerusalén, y lo califica como «desolación abominable». El Imperio romano que busca la adoración del mundo entero es la Bestia o Satanás en el Apocalipsis (cap. 13). Pero, por otro lado, el Nuevo Testamento utiliza conceptos del culto al Emperador: se hablará de la epifanía del Señor, de su parusía, del «evangelio»..., y veremos (p. 373) cómo en los primeros capítulos de los Hechos de los apóstoles se expresan los inicios de la cristología afirmando que Jesús fue constituido tras su muerte mesías, «señor» e hijo de Dios en poder (como Augusto declarado sin ambages *divi filius*, «hijo de un dios» en vida y dios tras su fallecimiento). El mensaje claro del cristianismo primitivo será: toda la divinidad que pueda creerse que reside en el Emperador muerto, o aún en vida, está por derecho propio y en un grado más perfecto en Jesús resucitado.

V. CONCEPCIONES DE ULTRATUMBA

En el mundo griego, a partir del siglo VI a.C., época en la que empezaron a circular diversas *teogonías* («doctrina sobre la generación de los dioses») que tenían como pretendido autor a Orfeo, comienza a difundirse una doctrina coherente sobre el destino de los seres humanos tras la muerte. Era ésta el resultado de una concepción del hombre como dividido en dos partes distintas: alma, superior, espiritual, y cuerpo, inferior, material. Lógicamente estas dos partes tan

diversas debían tener diferentes destinos. En aquella época el judaísmo aún no sabía nada de la existencia del alma, del mundo futuro y de la retribución divina como lo demuestra la lectura de algunos pasajes del Antiguo Testamento (léase, por ejemplo, un texto tan tardío como Ecl 3,18-21 compuesto a finales del siglo III a.C.: «Porque una misma es la suerte de los hombres y la suerte de las bestias, y la muerte del uno es la muerte de las otras, y no hay más que un hálito para todos...»). En la misma Grecia tal división del ser humano suponía una radical novedad de la que había que extraer las consecuencias. Así se llegó a la convicción —particularmente por la necesidad de buscar en otro mundo una justicia que en el presente brilla muchas veces por su ausencia— de la existencia de premios y castigos para los humanos tras la muerte, repartidos por la divinidad según hubiera sido su comportamiento en esta vida.

Estas ideas sobre la vida de ultratumba se desarrollaron primero en pequeños grupitos, pero pronto ejercieron sobre el pueblo sencillo de Grecia una notable influencia, al parecer por la difusión de poemas con estas ideas, por las prédicas de «misioneros» órficos, que hacían descender de Orfeo sus doctrinas, y de filósofos ambulantes, discípulos de Pitágoras, y finalmente por la participación de las gentes en iniciaciones religiosas, o «misterios» (cf. p. siguiente) desde unos cinco siglos antes del nacimiento del cristianismo. Así pues, los iniciados, los poetas y los filósofos callejeros propagaron la creencia en la inmortalidad de la mejor parte del hombre, el alma, y la convicción de la existencia de lugares en otro mundo donde se premia o castiga a los humanos tras la muerte. Ciertos filósofos principalmente expandieron también la imagen del «filósofo santón, hombre divino», que practicaba una vida austera y virtuosa, que procuraba un continuo contacto con Dios y que creía firmemente que, superado el lapso de tiempo de esta vida, se reencontraría con la divinidad en el otro mundo junto a la cual permanecería para siempre su alma inmortal.

Las doctrinas órficas y pitagóricas sobre la inmortalidad del alma fueron aceptadas y defendidas con nuevos argumentos por Platón y su escuela, el platonismo, a partir del siglo IV a.C., quienes hicieron suyas también las nociones de los castigos ultraterrenos igualmente por la necesidad de justificar la justicia divina al menos en otro mundo. La versión popularizada del sistema platónico, que se expandió notablemente por el mundo antiguo, contribuyó al realce y aceptación general de todas estas nociones.

La unión del pensamiento filosófico con la imaginación popular llevó a pensar que no podían estar en el mismo lugar las zonas de

castigo y las de los premios. Por ello, el emplazamiento del lugar de la felicidad ultraterrena comenzó a concebirse como situado en las alturas, en el cielo, más allá del mundo lunar, o en lugares alejados y misteriosos como las «Islas de los bienaventurados», o «Campos elíseos», y las áreas de castigo se imaginaron localizadas en el lóbrego fondo de la tierra, en el *Hades*, también llamado *Averno*, *Tártaro* o *Ínfera* (zona inferior, los infiernos). Las descripciones de la bienaventuranza que se disfrutaba en los lugares de recompensa no variaba mucho: se insistía sobre todo en las nociones de «reposo» tras la fatiga de la vida, en la «contemplación» feliz de Dios, o en la participación en un «banquete» perdurable con los dioses en un gozo eterno. Las descripciones de los castigos eran muy semejantes en todo el Mediterráneo: terrible oscuridad, dolores espantosos, fríos o calores insoportables, desgarros y otros tormentos con una duración larguísima o eterna.

Ya desde el siglo III a.C. estas ideas fueron acogidas con gozo por el judaísmo helenístico, ya que le servían de maravilla para completar algunas lagunas teológicas de sus libros sagrados. Como hemos apuntado ya, el Antiguo Testamento en líneas generales no conoce la idea de la inmortalidad del alma, de la resurrección y de la vida ultramundana. Esta aceptación de las ideas griegas sobre el más allá por parte del judaísmo helenístico a partir de los siglos III y II a.C., se transmitirá íntegra a la época de Jesús y tendrá enormes consecuencias para la visión de los «novísimos» (los momentos finales del ser humano: muerte, juicio, resurrección, gloria / infierno) del Nuevo Testamento y del cristianismo.

VI. LOS «MISTERIOS»

Lo mejor de la religiosidad helenística se sentía inclinada, como hemos indicado anteriormente, hacia el monoteísmo: tanto el universo como el ser humano se veían en verdad dependientes de un Dios único. Pero, a la vez, el hombre religioso de la época se sentía preso de un destino ciego e inflexible, sujeto al hado, a un sino férreo y cruel representado para la mayoría de las gentes en la tiranía inexorable de los astros. Otros se abrumaban al creer en el poder agobiante de múltiples demonios o espíritus que habitaban los aires, o en la mala influencia de fuerzas semidivinas perversas, a veces controladas por la magia. No es extraño que ante el múltiple acoso de tantas potencias sobrenaturales, el hombre religioso helenístico se viera necesitado de la ayuda de otros poderes también superiores, amigos, que

le protegieran y liberaran de tantos peligros. Las religiones de misterios del mundo grecorromano —algunas de las cuales eran ya muy antiguas— ofrecían exactamente la posibilidad de una protección y liberación de tales temores. Después de una vida quizá dura, pero liberada de miedos y terrores, el iniciado en las religiones de misterio podía ser trasladado tras su muerte desde el ámbito ciego del Destino al reino celeste de la divinidad, ya fuera Deméter, Isis protectora, Hermes Trismégistos («Tres veces grande»), o más tarde Mitra. Así pues, la vida del miembro de una religión de misterios no concluía con la muerte física. La divinidad a la que se había consagrado en vida era también dueña de las potencias infernales y podía protegerle de ellas: de este modo conseguía el iniciado la salvación. La figura divina que se la proporcionaba era «salvadora». En alguna ocasiones esta figura divina era un dios joven que había sufrido la muerte y había resucitado de algún modo (misterios de Osiris-Isis, Atis, Adonis). El iniciado experimentaba en su vida también ese proceso. La unión cultual con la divinidad permitía al iniciado participar luego en el destino, a la postre glorioso, de aquélla.

Puede afirmarse que las religiones de misterios estaban suficientemente bien organizadas en el mundo helenístico y romano, lo que atraía más a las gentes. Ser miembro de ellas se conseguía por medio de unos ritos de iniciación, perfectamente regulados; el admitido participaba en asambleas regulares (por ejemplo, comidas cultuales comunes), se obligaba a observar ciertos preceptos morales y ascéticos, y se introducía en un complejo de relaciones de apoyo mutuo entre sus colegas devotos, cultivando asimismo tradiciones religiosas comunes, que eran protegidas, normalmente, por el precepto del silencio: nadie podía saber de todo esto salvo el iniciado.

La aspiración religiosa hacia la salvación personal, junto con el deseo de ir más allá de la fría religión oficial del Estado, sobrepasó el marco estricto de las religiones de misterios para llegar a ser patrimonio común de la religiosidad en las épocas helenística y romana. El cristianismo, cuando se expande por el mundo romano, cae en la cuenta de que tiene que competir con esas religiones. Y el mejor modo de hacerlo fue afirmar con los argumentos que estaban en su mano que él ofrecía incluso algo mejor que las religiones de misterios. El cristianismo ofertaba una salvación mejor, más completa y segura... y además gratuita. Jesús era infinitamente superior a las divinidades salvadoras de los «misterios». La iniciación cristiana, el bautismo, la puerta para la salvación, y la eucaristía, en la que se rememoraba y se participaba muy claramente de la suerte de Jesús, no costaban nada,

lo que contrastaba con los onerosos gastos de la mayoría de las iniciaciones. De unos pocos privilegiados económicamente, la salvación pasaba a todos... y gratis.

Los primeros documentos cristianos, el Nuevo Testamento, aprovechan este ambiente y esta religiosidad para encajar dentro de él su mensaje, pues éste ofrecía evidentes analogías con el de los misterios. Incluso llega a utilizar el mismo lenguaje y categorías religiosas comunes. Así, por ejemplo, como veremos en el capítulo 11, Pablo habla del hombre nuevo cristiano, del bautizado, como surgido de la muerte del ser anterior, acaecida en Cristo, y de un nuevo nacimiento al emerger de las aguas bautismales (Rom 6,3-4). Igualmente, se establecieron lazos de analogía o similitud cuando la comida eucarística cristiana fue interpretada como los banquetes de los misterios, pues la ingestión simbólica de la divinidad garantizaba, como medicina de inmortalidad, la vida eterna de los que participaban en esas comidas. El mensaje del Nuevo Testamento no se presentaba con la pretensión de llenar un vacío religioso del mundo helenístico y romano, sino en la mayoría de las ocasiones con el deseo de indicar que las verdaderas respuestas a las ansias comunes de los hombres piadosos se hallaban tan sólo en la religión transmitida por Jesús de Nazaret y sus seguidores. Jesús era el único y definitivo salvador. Pero para que este mensaje fuera entendido y aceptado, era menester casi siempre acomodarlo a las estructuras y sistemas mentales imperantes.

VII. LA GNOSIS

Es difícil exagerar la importancia que este movimiento o, mejor, atmósfera religiosa, tuvo en los siglos I y II de la era cristiana y su posible influencia en la teología del Nuevo Testamento, bien fuera como aceptación en parte de algunos de sus principios, bien como rechazo. El vocablo *gnosis* es griego y significa «conocimiento». En el ámbito religioso se entiende por *gnosis* «el conocimiento de misterios divinos reservados a una elite gracias a los cuales se consigue la salvación». O más sencillamente: gnosis significa el logro de la salvación mediante el conocimiento.

La gnosis es una experiencia religiosa basada normalmente en una sabiduría revelada. Para que haya gnosis tiene que haber revelación, no a todos los gnósticos naturalmente, pero sí al menos al maestro o cabeza del grupo. La «gnosis» como tal no es estrictamente ninguna religión, sino un conjunto de saberes, de ideas religiosas que

luego se concretizan en diversas religiones. Pero la gnosis no es un conocimiento puramente intelectual, sino total en el sentido de que la contemplación del objeto permitirá al contemplante ser uno con él. El objeto de ese conocimiento es el Absoluto, Dios, y lo que de él dimana, a saber, las regiones supracelestes donde se halla la divinidad y las entidades que se imaginan que la acompañan. La gnosis orienta también sobre la creación del universo y la del ser humano con el fin o meta de su vida. Conocer por revelación directa o indirecta este conjunto de cosas es alcanzar la *verdad*; representa ser y actuar en esa verdad, y, en último término, salvarse.

La gnosis así entendida pertenece, pues, al esfuerzo común que se halla en la base de muchos sistemas espirituales, por lo que diversas concepciones que se caracterizan como «gnósticas» aparecen también en otras religiosidades, especialmente las místicas, tanto en el cristianismo antiguo como en el hinduismo o el islam. La gnosis puede considerarse como una atmósfera religiosa que considera a una religión determinada, dentro de la cual crece, como una fase o un estadio inferior de la religiosidad. El estadio superior lo tendrán los verdaderos «conocedores» o gnósticos. El deseo de poseer ese conocimiento de la *verdad* nace de un cierto impulso del ser humano hacia la consecución de la unidad del creer y del ser, que en muchos se traduce en el deseo de la unión del hombre con la divinidad. Por tanto, la gnosis, o deseo de poseer el conocimiento, es en el fondo un comportamiento religioso básico. Este comportamiento se traduce en ocasiones en un sistema filosófico o religioso que da cuerpo a la profunda y dolorosa sensación que tienen ciertas personas de la separación de dos polos —Dios (verdad) / hombre (buscador de la verdad)— que se estima deberían estar unidos. La gnosis tratará, pues, de responder a preguntas elementales del hombre religioso: ¿quién soy yo realmente? ¿de dónde vengo? ¿qué relación tengo con la divinidad? ¿cómo conseguiré poder volver allí de donde procedo, es decir, la salvación? ¿cómo eliminaré los impedimentos que se oponen para conseguir este fin?

Comprender la gnosis facilita el entendimiento de una buena parte del cristianismo primitivo, que nace en un ambiente cuya atmósfera está permeada por ideas gnósticas. Veremos en seguida cómo es muy probable que la gnosis naciera en un ambiente judío. Durante una época temprana del cristianismo, en torno sobre todo al siglo II d.C., el gran grupo de la Gran Iglesia, por un lado, y la gnosis cristiana, por otro, fueron fenómenos teológicos tan parecidos que para los observadores profanos era difícil distinguir entre los cristianos

llamémosles «ortodoxos» de la Gran Iglesia y ciertas ramas de gnósticos, sobre todo los llamados «valentinianos» (sucesores de Valentín, gnóstico de principios del siglo II d.C.).

1. *Ideas básicas de la gnosis*

1. Dios existe. La existencia de la divinidad se da por supuesta, así como la realidad de un mundo igualmente divino que la rodea y que procede de ella por emanación.

2. La divinidad no es simple, sino compleja, pero se puede llegar a conocerla. El gnóstico se halla convencido de que todas las realidades del mundo presente, cuando se interpretan bien, son un reflejo de otras entidades superiores, no materiales, que están arriba, en el «cielo»; y a la inversa: las realidades superiores, divinas, tienen su contrapartida en las de «aquí abajo». Este supuesto es similar a la teoría de las ideas de Platón, según la cual toda entidad del mundo aquí abajo no es más que el reflejo de una idea realmente existente en el mundo de allá arriba. Resultado: si interpreto bien lo que hay aquí abajo, sabré lo que hay en el mundo divino, de arriba.

3. Antes de la creación del universo ese Dios, único y trascendente, vivió consigo mismo durante infinitos siglos con gran paz y aislamiento (Dios antes de la creación del mundo = Génesis, cap. 1). Con él convivía sólo su Pensamiento. Este ser es, pues, uno y «múltiple» de algún modo a la vez. Esta multiplicidad explicará que de algún modo el Universo, múltiple, pueda proceder del Uno.

4. En un momento determinado este Ser trascendente, el Uno, pensó manifestarse y comunicarse hacia el exterior (Dios decide la creación). En unión con su propio Pensamiento, su deseo de comunicarse engendró por emanación una serie de entidades divinas que forman una proyección de la divinidad hacia fuera. A estas entidades se les suele llamar «eones» («existentes») y van siempre por parejas, ya que lo aislado no existe en el universo y si lo hay, no es perfecto. En realidad estos «eones» son modos como la divinidad se proyecta hacia fuera. A este conjunto de la divinidad más sus modos o eones se denomina «Pleroma», «plenitud» total de la divinidad.

5. Todo esto ocurre antes del tiempo y todo ello forma una situación estable. En un instante dado ocurrirá un «cambio» que conducirá a la creación concreta del universo. Por un cierto «error» (en principio parece increíble que un ente divino pueda equivocarse, pero los gnósticos lo creían así) uno de esos eones, al que los gnósticos llaman *Sabiduría*, se separa del Pleroma y en un complicado pro-

ceso de apartamiento del Uno o Padre crea la materia. En realidad no la crea tampoco por sí misma sino a través de un intermediario, una divinidad inferior, o *Demiurgo,* que ella misma produce. El proceso al que aquí nos referimos es en realidad la expresión de una exégesis mística y alegórica de los primeros capítulos del Génesis, valiéndose de elementos tomados de la filosofía griega, en concreto del *Timeo* de Platón. El Demiurgo aparece descrito de diversas maneras, pero en todos los sistemas gnósticos es una especie de ser divino, un dios inferior e ignorante de que por encima de él se halla el verdadero y trascendente Dios.

Tenemos, pues, aquí un *mito cosmogónico*. Con él la gnosis consigue explicar varias cosas: el Universo es creado en último término por Dios, pero por una especie de «error» de uno de sus modos o «eones». Además no lo crea la divinidad directamente, sino sus intermediarios. Esto supone que la gnosis niega la fe del Antiguo Testamento en la creación. Pero así se salva la absoluta trascendencia divina y se explica la dualidad entre Dios y la materia. Ésta es el último escalón del ser y en el fondo será inconciliable con la divinidad.

6. Al mito de la creación que explica la dualidad sigue *un segundo mito, el de la creación del hombre*. Éste, en su parte material, es creado por el Demiurgo asistido por una serie de ángeles ayudantes creados a su vez previamente por él, y que se hallan a cargo del sistema de los planetas y otros astros del universo. Todos juntos, ángeles y Demiurgo, forman al primer ser humano, Adán, *a imagen* del Dios supremo, y *a semejanza* del dios secundario, o Demiurgo. Su parte superior, su espíritu, lo tiene el ser humano por insuflación del eón Sabiduría. Así se explica también la dualidad que reina en el hombre. Por un lado, es un ser carnal, material, degradado, producto del Demiurgo. Por otro, es un producto de la Sabiduría gracias a su espíritu. Al ser éste igual a la divinidad, el hombre es un ser superior, que de algún modo pertenece al cielo. Pero carne y espíritu estarán por siempre enfrentados.

El grado de insuflación o de participación del espíritu celeste hace que para la gnosis los seres humanos estén divididos en tres clases o categorías:

- Hay una clase de hombres puramente material, los llamados «hílicos» (del griego *hýle*, «materia»), que no reciben ninguna insuflación de la Sabiduría, y por ello ninguna parte de la chispa divina o espíritu.
- Hay una segunda clase, un segundo «pueblo» (exégesis alegórica de la división de la humanidad en pueblos: Gn 10) que absorbe una

insuflación a la mitad, es decir, recibe del Demiurgo el hálito de su propia y única sustancia, llamada «psíquica» o anímica (del griego *psýche*, «alma»).

- Y hay, finalmente, una tercera clase, superior, que recibe tanto la insuflación psíquica como la pneumática o espiritual (del griego *pneuma*, «espíritu») de Sabiduría.

7. La carne está condenada a volver a la nada, a lo que es en realidad. Pero el espíritu del hombre debe ser salvado de la carne y del universo material. De eso se encarga el Salvador enviado por Dios para rescatarlo. Aquí entra en juego *un tercer mito: el de la salvación*. La divinidad completa, el «Pleroma», se apiada del ser humano. Le da pena que su parte superior, el espíritu, esté aherrojado en el mundo, prisionero del cuerpo y de la materia. Para liberarlo, para hacer que el espíritu vuelva a las alturas de donde procede, todo el Pleroma divino envía a la tierra al Salvador.

El Salvador o Redentor descenderá desde las alturas, el Pleroma, atravesará las distintas esferas de los cielos que circundan la tierra —engañando a sus vigilantes, los ángeles o arcontes del Demiurgo— y llegará a ella con la misión de recordar a los hombres espirituales que tienen dentro de sí una parte divina, que deben sacudirse el letargo en el que viven (por culpa de hacer caso a la materia) y hacer todo lo posible para retornar al lugar de donde esa parte procede. El modo de sacudir su adormecimiento es la revelación de la gnosis o el conocimiento verdadero. Lo que el Salvador hace con su revelación es sacudir al alma de modo que el ser humano empiece a formularse las preguntas sustanciales que más arriba apuntamos: ¿quién soy? ¿de dónde vengo? ¿qué debo hacer para rescatar este espíritu de la materia y hacerle volver al lugar de donde procede, el cielo?

La revelación del Salvador da también los medios para responder a esas preguntas. Tras recordar a los humanos espirituales que proceden de las alturas y que deben volver a ellas, les indica los medios para conseguirlo: ascetismo, huida del mundo, desprendimiento de todo lo carnal. En una palabra: la misión del Salvador es enseñar al ser humano a liberar su espíritu de la materia. Pero la división de la humanidad en tres clases, según tengan o no el espíritu, o una pequeña porción de él tiene grandes consecuencias:

- La clase puramente material de hombres (los hílicos, asimilados con los paganos) no son capaces de ninguna salvación.
- La segunda clase, la de los psíquicos (asimilados por los gnósticos del siglo II a los cristianos vulgares miembros de la Gran Iglesia), si prestan atención a los preceptos del Salvador y llevan una vida recta,

obtendrán una salvación intermedia: a su muerte se despojarán de la materia (del cuerpo, que no resucita) y sus almas ascenderán al llamado cielo inferior, es decir, a la región superior del universo —separada del Pleroma— y llevarán allí junto con el Demiurgo y sus ángeles buenos, que al final se convierten, una vida bienaventurada.

- La tercera clase, la de los hombres que poseen la parte divina, los espirituales o «pneumáticos» («los que tienen pneuma o espíritu»), los gnósticos verdaderos, recibirán la salvación completa con tal de que, gracias al Salvador, se despierten del sueño que produce el estar rodeado de materia, caigan en la cuenta de que tienen esa parte divina y reciban la *gnosis*, la revelación, conociéndose a sí mismos, su procedencia y su destino. Tras la muerte, su cuerpo carnal perecerá con la materia; su alma ascenderá junto con el resto de las almas de los hombres psíquicos cabe el Demiurgo y será allí feliz también. Su parte superior, el espíritu, traspasará el límite del Pleroma, y uniéndose a su contrapartida celeste, es decir, su espíritu gemelo superior que le aguarda en el Pleroma (¡todo lo bueno existe por pares!), descansará allí, haciéndose uno con la divinidad a la que entonará himnos de alabanza y gloria por siempre jamás.

2. *Origen de la gnosis*

El origen concreto de la gnosis y todo su ideario, *que sólo aparece con claridad en el siglo* II *d.C.*, es extraordinariamente discutido por lo que los investigadores no han llegado a ninguna posición unánime. Es verosímil, sin embargo, pensar que en el arco formado por las regiones de Siria, Palestina y Egipto, entre gentes impresionadas por la idea de una enemistad irreconciliable entre materia y espíritu (dualismo) y por la concepción de una lucha atroz entre el Bien y el Mal, e impulsadas por otros conceptos de la filosofía griega espiritualista (por ejemplo, la división del ser humano entre cuerpo y alma, y éstos enfrentados entre sí) es donde surge el germen primero de la gnosis. Se puede sospechar que la gnosis mediterránea comienza a brotar en esas zonas *en ciertos ambientes de judíos piadosos, esotéricos y marginales,* cuando éstos, aficionados a la filosofía griega, aplican a la exégesis de los textos sagrados —especialmente el Génesis, que expone el origen del mundo y del hombre—, conceptos de la filosofía helenística popularizada, sobre todo del platonismo.

Esos presuntos judíos marginales o sectarios eran muy religiosos, pero no estaban apegados estrictamente a ninguna de las corrientes judías de pensamiento. Eran más bien representantes de un judaísmo

muy helenizado que intentaba explicar la historia de la creación del mundo y del ser humano (ya conocida por ellos a través del Libro del Génesis) con criterios más «científicos», más filosóficos. En su afán de interpretar «modernamente» ese antiguo texto judío utilizaron los conceptos y la metodología de la filosofía platónica. Parece ser también que la gnosis como atmósfera religiosa se extendió por el Mediterráneo oriental *poco antes del nacimiento del cristianismo*, no como una religión estricta, como hemos ya apuntado, sino como un conjunto de ideas o atmósfera religiosa que constituye como un estado superior de la religión «vulgar». En las obras de Filón de Alejandría, más o menos contemporáneo de Jesús de Nazaret, se percibe con toda la claridad deseable cómo su autor, un teórico judío de la religión, emplea muchas ideas «gnósticas» para hacer propaganda dentro del judaísmo heredado de sus padres de una religión más espiritual, más mística, en la que el camino del espíritu hacia la divinidad, el Dios de la Ley y de las promesas, se encuentra por medio de la interpretación alegórica de la Escritura apoyada en conceptos de la filosofía platónica sobre todo.

No deja de ser interesante observar también que el núcleo de la filosofía platónica popularizada en la época en la que nace el cristianismo (el Bien supremo y el mundo de las Ideas superiores, origen y ejemplo del mundo material, formado como copia de los arquetipos celestiales; el hombre compuesto de alma y cuerpo, es decir, espíritu y materia; poca o nula importancia del mundo material comparado con el verdadero de las Ideas; la inmortalidad del alma; la muerte como ejercicio filosófico para acceder al mundo superior, etc.) podía acomodarse perfectamente a la religión judía, de donde proceden los autores del Nuevo Testamento. De hecho se había ido acomodando ya desde hacía unos doscientos años.

3. *Consecuencias para la comprensión del Nuevo Testamento*

Lo dicho sobre la gnosis y su posible origen judío es importante para explicar:

1. Cómo en el comienzo mismo del Nuevo Testamento, en las epístolas de Pablo y otras obras se observa que sus autores deben enfrentarse a adversarios imbuidos de ideas que en principio parecen gnósticas.

Pablo, en su Epístola primera a los corintios, lucha contra gnósticos cristianos de la comunidad de esa ciudad quienes negaban una futura resurrección del cuerpo y afirmaban que la única resurrección

posible, la del espíritu, había tenido ya lugar. Como signo visible de esta resurrección consideraban esos cristianos los casos de profetismo en trance extático (es decir, con aparatosos signos externos de trance) dentro de la comunidad, por ejemplo, el «hablar en diversas lenguas».

La Epístola a los colosenses presupone la existencia de una gnosis judeocristiana en el seno de la comunidad, corriente que atribuía efectivamente a Cristo la obra salvadora, pero que exigía que se honrara probablemente por encima de él al resto de las potencias divinas que forman parte del «Pleroma» o «plenitud» de la divinidad (los llamados «elementos del mundo» de 1,19 y 2,9).

Las Epístolas pastorales aluden continuamente a doctrinas gnósticas, que invaden a la comunidad, y a las que caracterizan como enseñanzas erróneas. Las Pastorales prohíben las discusiones teóricas con los gnósticos, ya que no conducen más que a estériles disputas, y oponen a la expansión del error gnóstico la muralla de la «sana doctrina de la Iglesia».

En el Apocalipsis el autor lucha contra lo que él consideraba posibles gnósticos, probablemente cristianos de tendencias paulinas, los nicolaítas, que creían conocer las «profundidades de Satanás» —es decir, el Demiurgo o agente divino creador del mundo que se opone a Dios: 2,24— y que se comportaban demasiado libremente en materias sexuales: 2,14.20-23.

2. Cómo la oposición a la gnosis por parte de ciertos autores neotestamentarios pudo ir pareja con el empleo por parte de ellos de algunos conceptos de los adversarios gnósticos que les parecían muy adecuados para expresar su teología, sus interpretaciones de la vida y el mensaje de Jesús o la constitución de la Iglesia. Ya sea por aceptar parte de lo bueno que tenían los adversarios, o por propio convencimiento, el Nuevo Testamento utiliza en ocasiones un utillaje mental gnóstico para presentar su mensaje. Vamos a poner sólo tres ejemplos para no adelantar acontecimientos:

a) Pablo efectúa una contraposición entre dos tipos de hombres, los «psíquicos» y los «espirituales» (1 Cor 2,14s; 15,44-49). Esta distinción se basa en una antropología de corte gnóstico/platonizante, que distingue tres partes en el ser humano: el cuerpo, el alma vivificante, y el espíritu o zona superior. Sólo el hombre «espiritual» es capaz de la verdadera sabiduría, la que conduce a la comprensión del «misterio de Cristo» (1 Cor 2,6-7). Los cristianos regidos sólo por el Espíritu, es decir, los «pneumáticos» o «espirituales» (aquellos en los que mora el Espíritu: 1 Cor 3,16; Rom 8,9), en poco se diferencian

de los verdaderos conocedores, «gnósticos», igualmente espirituales. En ambos casos los pneumáticos son una nueva creación en Cristo (2 Cor 5,17) y participan de la gloria divina (2 Cor 3,18).

b) Pablo habla también la idea de la unión de los cristianos con Cristo (1 Cor 12,12-27; Rom 12,4s) formando un solo cuerpo. Esta idea se basa en concepciones muy queridas por la gnosis: la *syggéneia* o igualdad sustancial entre el Redentor y los redimidos a través de la posesión de un mismo espíritu.

c) El Evangelio de Juan presenta unos discursos del Salvador, Jesús, con un talante, unos motivos y unos temas muy parecidos a la gnosis que no se hallan en los otros evangelios (los de Marcos, Mateo y Lucas), pero sí difusamente en la literatura sapiencial judía muy influida por el helenismo, en Filón de Alejandría y en la religiosidad mística del helenismo (por ejemplo, el *Corpus Hermeticum*). En sus líneas de pensamiento más particulares el cristianismo del Evangelio de Juan y su interpretación de Jesús se pueden entender mejor si se acepta que el autor ha tomado nociones de la atmósfera o espiritualidad gnóstica nacida en suelo judío y extendida por todo el ámbito del Mediterráneo. Estas ideas son las siguientes:

- Dualismo a ultranza (luz / tinieblas; verdad / mentira; arriba / abajo).
- La noción de un salvador preexistente, logos divino que desciende a la tierra, revela y asciende al cielo.
- El concepto de la unidad sustancial del Enviado y sus seguidores con Dios.
- La salvación por medio del conocimiento o fe que aporta la palabra de Jesús.

Estos temas y motivos del Evangelio de Juan sólo aparecerán claramente estructurados en el gnosticismo posterior, tanto cristiano como no cristiano, en los siglos II y III.

3. Esta breve explicación en torno a la gnosis es importante también para comprender el Nuevo Testamento como un producto de síntesis de diversas ideas y para caer en la cuenta de cómo nociones centrales de otros mundos religiosos (por ejemplo, se piensa comúnmente que las concepciones bien definidas de la lucha del Bien y del Mal y la vuelta del espíritu del hombre hacia donde procede, hacia su verdadera patria celeste, nacieron en la religiosidad indoirania) habían sido asimiladas por el judaísmo anterior al Nuevo Testamento y transmitidas a éste. Según la hipótesis bastante verosímil del origen y primera expansión de la gnosis entre gentes judías helenizadas, puede considerarse a *la gnosis como un movimiento fundamentalmente*

exegético, es decir, *un ensayo de interpretación de un texto ya sagrado* que surge en la periferia de una gran religión del Libro, el judaísmo, como consecuencia de la introducción de elementos helénicos y orientales en la exégesis de los datos revelados. El Nuevo Testamento, y el conjunto de la teología cristiana primitiva, constituirá un caso parecido: *el cristianismo es también un fenómeno exegético*, pues su teología nace de una nueva interpretación —con unas categorías nuevas— de textos ya sagrados —el Antiguo Testamento—, los cuales, vistos con otra luz, revelan realmente lo que fue y significó Jesús. Los judíos que no admiten esta interpretación de las Escrituras dejan de ser «conocedores» y por tanto no se salvarán.

4. *El origen judío de la gnosis* explica por qué se han detectado ecos de esta atmósfera gnóstica entre los manuscritos de Qumrán (el muy conocido dualismo; la lucha de los dos espíritus, del Bien y del Mal), por qué se extiende tan fácilmente la gnosis entre los judeocristianos (al principio una secta judía) y en el ambiente en el que predican Pablo y sus discípulos, por qué éste acepta algunas de sus ideas que le parecen convenientes para explicar su mensaje, por qué de algún modo influye en las concepciones del Cuarto Evangelio y por qué, finalmente, el Nuevo Testamento toma postura frente a esta atmósfera religiosa gnóstica cuando ésta se constituye en sistema religioso y le hace la competencia (Colosenses; Pastorales). En los siglos II y III la gnosis llegará a ser una versión competidora del cristianismo frente a la «ortodoxa» de la Gran Iglesia. La lucha será entonces a muerte y fue la gnosis la que perdió la batalla.

Capítulo 7

CÓMO LEER EL NUEVO TESTAMENTO

Hasta hace unos doscientos cincuenta años el Nuevo Testamento se leía de un modo un tanto ingenuo. Se consideraba que este corpus era un documento estrictamente histórico que reflejaba una realidad y unos hechos que habían ocurrido tal cual aparecían en el contenido de sus distintas obras. Pero a mediados del siglo XVIII esta perspectiva cambió radicalmente y comenzó a mirarse el Nuevo Testamento con ojos sobre todo de historiador crítico. Lo que hasta el momento eran certezas empieza a tambalearse. Desde entonces los estudios históricos y exegéticos del Nuevo Testamento han ido progresando de una manera imparable: unos puntos de vista se han confirmado y otros no. Se han creado nuevos métodos de estudio y se ha avanzado al señalar mil detalles de los textos, antes pasados por alto, que estudiados en profundidad arrojan una luz admirable para entenderlos mejor. En este capítulo se ofrece una breve perspectiva del estado actual de los estudios históricos sobre el Nuevo Testamento y sus métodos principales. Especialmente los resultados de la investigación sobre el Jesús histórico (cap. 9) no se entenderán o podrán parecer arbitrarios si no se tiene en cuenta los avances y las herramientas de análisis que estos métodos proporcionan.

I. EL ESTUDIO DEL NUEVO TESTAMENTO EN LOS ÚLTIMOS SIGLOS

El final del siglo XVII y los comienzos del XVIII fueron el inicio de un verdadero estudio científico del Nuevo Testamento. El deísmo inglés, cuyas figuras más conocidas son J. Locke (finales del siglo XVII), J. Toland y M. Tindal (principios del siglo XVIII), supuso un considerable impulso hacia la consideración histórica del Nuevo Testamento, no sólo teológico-religiosa. El deísmo postulaba la vuelta a una «reli-

gión natural» y deseaba superar por medio de una crítica racional de la religión el espectáculo de la pluralidad de confesiones cristianas. Esta crítica abría indirectamente el camino a un estudio del Nuevo Testamento libre de todo compromiso dogmático, pues consideraba a estos escritos sólo como testigos del desarrollo ideológico de la humanidad.

A finales del siglo XVIII, en 1778, H. S. Reimarus fue el primero en plantearse críticamente la comprensión histórica del cristianismo primitivo. En su escrito *Sobre la finalidad de Jesús y la de sus discípulos* postulaba que debía separarse radicalmente la predicación de Jesús, netamente judía, de la teología de los apóstoles, muy diferente de la de su maestro. Entusiasmados con él —afirma Reimarus—, los discípulos idealizaron su figura y para explicar el fracaso de su muerte forjaron la imagen de un redentor-mesías que padece y expía no sólo por los judíos, sino por todo el género humano. Con esta distinción entre el pensamiento de Jesús y el de sus discípulos se planteaba para generaciones venideras la posible diferencia entre el Jesús histórico y la interpretación que de él ofrecían sus continuadores, el luego llamado Cristo de la fe.

A comienzos del siglo XIX se abrió camino el estudio histórico por separado de la teología de cada autor del Nuevo Testamento. Esta perspectiva historicista influyó rápidamente en la exégesis de todo el *corpus*. Sólo medio siglo después aparecen ya las obras que llevan a sus últimas consecuencias la consideración puramente histórica de los primeros escritos cristianos: las de D. F. Strauss y F. Ch. Baur. Sus trabajos, a pesar de evidentes exageraciones, marcaron una pauta de investigación de la que somos herederos hoy día. Ya hemos mencionado la importancia de Strauss a la hora de afirmar que el Nuevo Testamento se expresa religiosamente por medio de mitos (pp. 24ss). Baur, por su parte, intentó con su obra crítica una reconstrucción de la historia del cristianismo primitivo y de su teología. Gracias al análisis de las fuentes (no sólo el Nuevo Testamento sino también otros escritos cristianos primitivos), descubrió en esa historia tres tendencias fundamentales y opuestas entre sí: la petrina, judaizante y conservadora; la paulina, liberal, innovadora y abierta a los paganos; y una tercera, la de Lucas, «irenista» o pacífica, con ánimo de concordia, que intenta fundir las dos primeras. Baur propone una visión hegeliana de la historia del movimiento cristiano, según la cual el cristianismo petrino sería la «tesis»; la «antítesis», el paulino; y la «síntesis» o conjunción, el cristianismo postapostólico de Lucas-Hechos. Cada escrito del Nuevo Testamento puede encuadrarse en

una de estas tres directrices por medio del estudio de las «tendencias» (ideología) que muestran. Una aplicación concreta: en el caso de Pablo, la «crítica de las tendencias» sirve para distinguir entre epístolas auténticamente paulinas y el resto, que se encuadran en el momento «sintético» posterior. Sostenía así Baur que el cristianismo primitivo, como cualquier otra historia humana, se movía determinado por el enfrentamiento de posturas encontradas en un proceso puramente humano.

Un poco más tarde, a comienzos del siglo XX, publicó A. von Harnack su *Esencia del cristianismo* (1900). Su tesis es la siguiente: se debe distinguir claramente entre el mensaje evangélico —puramente judío— y el dogma posterior, que en su concepción y estructura es una obra del espíritu griego sobre el suelo del Evangelio. El cristianismo más primitivo, que procede directamente de Jesús, es un fenómeno aislado en su entorno histórico, ya que el Nazareno no había sufrido influencia notable ni del judaísmo ni del helenismo contemporáneo. La figura de Jesús está transida de la esperanza de una próxima llegada del reino de Dios como una realidad puramente interna, en el corazón del hombre. Sin embargo, esta idea absolutamente central en Jesús, fue pronto sustituida por la de sus discípulos, que a causa de las circunstancias la modificaron por una esperanza en un reino de Dios concretado en acontecimientos futuros, del final de los tiempos. Como en el caso de Reimarus, hay una distancia insalvable entre las ideas de Jesús y las que luego tuvieron sus discípulos que, al interpretarlas, las alteraron.

Mientras Harnack preconizaba un aislamiento casi total del cristianismo más primitivo, el de Jesús, como fenómeno ideológico, otros investigadores de la misma época realzaban los puntos de contacto del movimiento cristiano y de su expresión, el Nuevo Testamento, con el judaísmo y el helenismo contemporáneos. En el terreno del estudio de la lengua en la que se escribió el Nuevo Testamento, la griega, había prevalecido la idea hasta finales del siglo XIX, sobre todo entre investigadores fundamentalistas protestantes, de que el griego de los primeros escritos cristianos era un idioma *sui generis*, mezcla de expresión semítica y helénica, un lenguaje único especialmente creado y moldeado por el Espíritu Santo para expresar las verdades reveladas. Pero los trabajos de A. Deissmann (*Estudios Bíblicos*, 1895/1897; y *Luz desde el Oriente*, 1908), de A. Thumb sobre la lengua griega en el helenismo, junto con el volumen I (*Prolegomena*) de la primera *Gramática* seria del Nuevo Testamento (1906) de J. H. Moulton, desterraron de una vez por todas esa concepción sesgada de la lengua

del Nuevo Testamento. Al compararla con la de los papiros y otras producciones no literarias de época helenística, descubrieron que el lenguaje empleado por los autores del Nuevo Testamento era, a pesar de algunos semitismos, la lengua griega común y corriente del helenismo (los que los técnicos llaman *koiné*, que en griego significa «común»), no una lengua de especial formación divina, y que como tal había que situarla en ese espacio temporal de la historia de la lengua griega que media entre el griego clásico y el bizantino. No se trataba, por tanto, de ningún «idioma especial del Espíritu Santo».

En otro ámbito fue mérito de A. Hilgenfeld haber puesto de relieve por primera vez que la literatura apocalíptica judía de época helenística (siglos III a.C.-I d.C.: los escritos también llamados «Apócrifos del Antiguo Testamento», cf. cap. 5) era un eslabón muy importante en la prehistoria del cristianismo. El judaísmo precristiano, apocalíptico, contiene en sí muchas ideas teológicas parecidas a las de los cristianos posteriores, y Hilgenfeld afirmaba que éstos las habían tomado no en concreto del Antiguo Testamento, sino de ese tipo de judaísmo. El resultado de esta investigación fue insertar al Nuevo Testamento dentro de la historia general de la evolución teológica del judaísmo helenístico. Esta línea fue puesta de relieve por un famoso libro de Albert Schweitzer, *Historia de la investigación sobre la vida de Jesús (De Reimarus a Wrede)*, de 1904. El autor llegó a la conclusión de que la vida de Jesús no era algo único y original, sino que se situaba en la atmósfera de las más vivas esperanzas apocalípticas del judaísmo inmediatamente anterior al cambio de era. Un poco más tarde, entre 1927-1930, el judío inglés C. G. Montefiore sostuvo en dos obras importantes, *Los Evangelios sinópticos* y *Literatura rabínica y enseñanzas evangélicas*, la escasa originalidad de las doctrinas de Jesús respecto al judaísmo de su tiempo. A pesar de su crítica radical del leguleyismo farisaico, Jesús se encontraba mucho más cerca de él que lo que los teólogos cristianos habían pensado hasta el momento.

Que el Nuevo Testamento y el cristianismo primitivo son un fenómeno más dentro del conjunto no sólo de la historia del judaísmo sino de las religiones en general fue el planteamiento de la llamada «Escuela de la Historia de las Religiones». A finales del siglo XIX se había producido en la investigación sobre la historia de la espiritualidad y religión del helenismo una evolución que habría de tener un trascendental significado para la investigación del Nuevo Testamento y del cristianismo primitivo: el estudio de la religión popular griega de esa época y del «sincretismo», o mezcla de ideas religiosas, que imperaba en aquellos tiempos. Así, por ejemplo, se investigó la con-

cepción del nacimiento virginal de Jesús y la creencia de su filiación divina, y se llegó a la conclusión que estas concepciones se explicaban mucho mejor dentro de la religión griega que en la judía. De este modo se pensó que las narraciones de la infancia de Jesús de los dos primeros evangelios no eran historia pura, sino ante todo una saga legendaria con motivos tomados más bien de la religiosidad griega que judía.

Otros investigadores de esta misma escuela, como A. Dieterich, insistieron en que el pensamiento ético de la filosofía estoica se había extendido en el helenismo hasta las capas más populares, alcanzando hasta el judaísmo mismo. Ello explicaba que también el cristianismo, como heredero de la sinagoga judía, se hubiera beneficiado de la recepción por parte del judaísmo helenístico de normas y modelos morales estoicos. Ello suponía sostener que parte de la moral cristiana es griega, estoica, y que había sido recibida a través del judaísmo helenístico. Afirmaba también Dieterich que concepciones cristianas como la «unión con la divinidad», o la «ingestión del dios» (eucaristía), la «filiación divina» (el cristiano como hijo de Dios) o el «nuevo nacimiento» (bautismo) tienen su reflejo en toda la Antigüedad y aparecen bien testimoniadas fuera del cristianismo.

La Escuela de la Historia de las Religiones puso también de relieve en los comienzos del siglo XX que el lenguaje del Evangelio de Juan, incluidas sus ideas sobre Jesús como el Logos de Dios, tenían muchos paralelos con la mística griega helenística. Se demostró también que el Nuevo Testamento participaba de las ideas centrales sobre la salvación de las religiones de misterio helenísticas.

Otros investigadores de la misma Escuela volvieron a analizar en profundidad cómo los discípulos de Jesús habían interpretado las doctrinas de su Maestro dándoles un toque nuevo. Para W. Bousset, en *Kýrios Christos* (1913), las concepciones judías sobre la figura apocalíptica del «Hijo de hombre» (Libro de Daniel) no se las aplicó Jesús a sí mismo, sino que él se refería a otro personaje distinto de sí mismo. Fueron sus discípulos quienes las utilizaron para interpretar la misión de aquél. Igualmente, en las comunidades de cristianos helenistas, donde había muchos que eran conversos del paganismo fue donde surgió la idea de ver a Jesús como el verdadero *Kýrios, Señor y Dios*. Tenía su origen esta concepción no en la realidad histórica de Jesús, quien nunca se llamó a sí mismo Dios o Señor, sino en el culto litúrgico cristiano. Éste contraponía expresamente la figura de Jesús a la veneración de otras divinidades cultuales y salvadoras paganas. Igualmente, en esa comunidad helenística, en lugar de la esperanza

en un «Hijo del hombre» que había de venir (propia de la comunidad palestinense), surgió la adoración del «Señor celestial».

La metodología comparatista de la Escuela de Historia de las Religiones habría de conducir necesariamente a una *crítica radical* del material informativo ofrecido por los Evangelios. Esta crítica insistiría en poner de relieve la mencionada diferencia entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe (es decir, las creencias de los discípulos acerca de Jesús tras la resurrección de éste, cuando se convencieron de que era el cristo o mesías), e intentó explicar cómo las características de este último se retroproyectaban hacia la imagen del Jesús histórico, que resultaba así coloreado con notas propias del Cristo de la fe. Así, J. Wellhausen, en su *Introducción a los tres primeros evangelios* (1905), mantuvo que estos escritos no poseen valor firme como fuente para una verdadera historia de Jesús, sino como testimonio de la fe de sus discípulos en él. La tradición evangélica, múltiple y variada, se plasmó en los Evangelios actuales gracias a una selección dogmática (la creencia previa selecciona el material recibido sobre Jesús). Por ello, el ordenamiento y la disposición de estos escritos es una acomodación personal de los evangelistas de acuerdo con sus concepciones sobre Jesús.

A principios del siglo XX se reafirma en la investigación del Nuevo Testamento, y sobre todo en la de los Evangelios, la idea de que había que aplicar a estos escritos los mismos métodos que las ciencias históricas habían empleado con los textos antiguos, sobre todo de Grecia y Roma. Se tenía ya el ejemplo de una nueva y maravillosa *Historia de Roma* de Th. Mommsen y una sorprendente y profunda *Historia de la filosofía griega* de E. Zeller. A pesar de que el estudio sobre el cristianismo primitivo tenía intereses sobre todo teológicos, se fue abriendo paso de modo casi impetuoso una investigación crítica del modo como habían elaborado sus obras los primeros escritores cristianos, sobre todo los evangelistas.

K. L. Schmidt examinó exhaustivamente en su ensayo *El marco de la historia de Jesús* (Berlín 1919), los datos geográficos y temporales sobre la vida y la predicación de Jesús que aparecen en los Evangelios. Confirmó la postura de Wellhausen y sostuvo que todo ese marco, en el que los autores evangélicos hacen que se desarrollen las tradiciones sobre Jesús, es ficticio y tiene motivos puramente pragmáticos: ordenar el material conforme a ideas teológicas previas. Las tradiciones sobre Jesús se transmitieron aisladamente, sin referencias temporales ni geográficas. Fueron los «biógrafos», los evangelistas, los que unieron entre sí las diversas tradiciones por la semejanza de

su contenido o por motivos prácticos. Ellos añadieron por su cuenta lo que creían que era un marco temporal o geográfico apropiado, aunque de hecho no tenían un conocimiento exacto de cuál había sido el contexto histórico real. Por ello, éste aparece casi siempre en los Evangelios como algo laxo e indeterminado. En consecuencia, el contexto o «ámbito vital» de las tradiciones sobre Jesús es el mundo de los evangelistas: el culto litúrgico y el de la predicación. No se corresponde, pues, con un interés histórico, sino con el de la fe. Por consiguiente, es imposible escribir una vida de Jesús en el sentido de una historia real, de una biografía histórica moderna, ya que la mayoría de los datos —cronológicos, temporales y otros— sobre él son ficticios.

II. «HISTORIA DE LAS FORMAS»

Un poco más tarde, hacia 1919-1921, llegamos a las dos figuras más representativas del método más crítico de interpretación de los Evangelios, la llamada «Historia de las formas», «Crítica de las formas» o «Historia de la tradición». Los nombres de los dos investigadores que inauguraron esta línea son M. Dibelius y R. Bultmann, y sus pautas y orientaciones siguen vigentes hasta hoy día —a pesar del alud de críticas vertidas contra ellos— no porque representaran una novedad ineludible en la metodología, sino simplemente porque fueron la aplicación consecuente de las normas usuales de la investigación histórica del mundo antiguo al Nuevo Testamento. La idea directriz de su método es tratar de llegar por medio del análisis hasta la *prehistoria oral* o fase de *transmisión oral* de los textos del Nuevo Testamento, sobre todo de los Evangelios, con la idea de descubrir el núcleo más primitivo de las tradiciones sobre Jesús. Dibelius y Bultmann intentaron descubrir cómo se pasó de ese primitivo estadio oral de la tradición sobre Jesús al estadio escrito —los textos que hoy tenemos—, procurando averiguar qué modificaciones habían sufrido las tradiciones en el curso de la transmisión. Con otras palabras, esta metodología significaba el intento de alcanzar y estudiar lo que hay detrás cronológicamente de los Evangelios, su transfondo.

Según la «Historia de las formas», la comprensión literaria de los textos de los Evangelios sinópticos comienza a caminar por un sendero conveniente cuando se llega a la idea de que estas obras son *una compilación* de pequeñas unidades de tradición oral. En un estadio preliterario, como se sospecha que fueron los comienzos de las tradi-

ciones sobre Jesús, nadie se preocupó de plasmar por escrito esas pequeñas unidades, sino que primaba la transmisión boca a boca. Ésta sólo transmitía historias aisladas; grupos de dichos de Jesús; anécdotas, algún milagro, parábolas sueltas o algún dicho famoso, etc. Estas breves unidades se pueden examinar por sí mismas aislándolas de su marco actual, los Evangelios. Se descubre entonces que están caracterizadas por diversas marcas estilísticas propias del género al que pertenecen. Entre otros estos géneros fueron disputas sobre el alcance de la Ley, diálogos didácticos, enseñanzas morales, historias de milagros, etc. Cada unidad y su género literario correspondiente tuvo un «contexto vital» preciso (en alemán, como término técnico «Sitz im Leben»): una situación de la comunidad que lo transmite. No se trata del «contexto vital» de la vida de Jesús, sino del de la comunidad, pues ésta deja sus marcas en el fragmento concreto que transmite. De este modo se pensó que en los orígenes mismos de la tradición sobre Jesús no se transmitió exactamente lo que hizo o dijo éste, sino con los añadidos, a veces imperceptibles, de lo que la comunidad pensaba de él.

Cuando pasaron bastantes años tras la muerte de Jesús, los evangelistas recogieron estas pequeñas unidades, y con una unión laxa entre ellas las volvieron a transmitir por escrito dentro de una forma literaria original, el «evangelio». Los evangelistas son meros compiladores y transmisores de tradiciones. Marcos es el creador del género, y Mateo y Lucas utilizaron la obra de Marcos como una de sus fuentes. Los Evangelios sinópticos no son «biografías», sino testimonios de unas creencias. Esta fe, generada tras los acontecimientos de la Pascua (la resurrección, etc.), ejerció gran influjo en la transmisión de los relatos sobre Jesús: no los difundió de modo inocuo, sino que los reelaboró según las necesidades y los esquemas teológicos propios de la comunidad que los transmitía.

Los impulsores de esta nueva metodología, Dibelius y Bultmann, postulaban su utilización también en la búsqueda de la evolución de las tradiciones en el resto de los escritos del Nuevo Testamento. Reconocían, sin embargo, que el sistema era más difícil de emplear ya que en los escritos neotestamentarios sólo se dispone normalmente de una tradición simple (es decir, no de varios textos como pasa con los Evangelios), y muchas veces no hay posibilidad de compararla con otros estratos de tradición.

La práctica de la metodología de la «Historia de las formas» por cientos y cientos de investigadores, desde los inicios de Dibelius y Bultmann hasta nuestros días, ha constituido una imagen o cuadro

histórico de cómo ha actuado la tradición cristiana primitiva que ha tenido *una importancia absolutamente decisiva para comprender el Nuevo Testamento*. Este cuadro es el siguiente:

1. Tras el aparente fracaso de la misión de Jesús (la muerte en cruz), sus discípulos creen que ha resucitado y esperan su inmediata venida como mesías, es decir, su parusía. Poco a poco se produce en ellos un cambio de mentalidad. Debido a la creencia en la resurrección de su maestro comienzan a investigar en las Escrituras diversos pasajes que justifiquen el fracaso de la cruz y los eventos de la Pascua (la resurrección sobre todo). Al principio no hay ningún interés, o muy poco, en poner por escrito lo que se recuerda y dice sobre Jesús. Se llega a ello tan sólo por necesidades de la predicación o propaganda, o cuando se apaga el fervor de la expectativa inmediata de la parusía. La primera tarea fue, por tanto, la recogida oral de material sobre Jesús y su interpretación por medio de las Escrituras (lo que hoy llamamos Antiguo Testamento).

2. La tradición sobre Jesús que luego se fija por escrito en los Evangelios se alimenta de una doble fuente: *a*) de los recuerdos de dichos y hechos de Jesús; *b*) de la interpretación, reconstrucción, recapitulación, resúmenes y puesta al día de ese material por profetas, apóstoles y maestros cristianos en la catequesis, actos litúrgicos y en la predicación misionera. Las leyes de transmisión, crecimiento y fijación de todo este material son las propias de la tradición oral.

3. En la fijación por escrito de las pequeñas unidades, o «formas», hay una notable correspondencia entre la forma oral y la escrita; la plasmación del material no se rige por motivaciones individuales, sino sociológicas: por los intereses y necesidades vitales y espirituales del grupo cristiano que lo transmite. Por ejemplo, una Iglesia, como la de Mateo, que mantiene notables disputas teológicas con los judíos circundantes sobre la interpretación de la Ley, recogerá con gusto y aplicará a su vida material sobre Jesús que trate de la Ley: relatos polémicos con los fariseos y sentencias que interpretan las normas del Pentateuco.

4. El marco geográfico e histórico de las historias originales se *perdió*, pero se fue reconstruyendo o formando artificialmente después: en los Evangelios canónicos este marco es claramente artificioso; es obra de los redactores o evangelistas.

5. Ciertas palabras de los profetas cristianos primitivos, pronunciadas en nombre de Jesús resucitado que los inspira con su Espíritu, *se introducen dentro de la tradición del Jesús terreno sin ninguna marca distintiva especial, con lo que se confunden con éstas*. *Por tanto,*

hay «palabras de Jesús» en los Evangelios que no son propiamente de éste, sino de los profetas primitivos que hablaron en su nombre. La explicación de este proceso es: Jesús vive en la comunidad; los profetas inspirados participan de su mismo Espíritu. Lo que diga un profeta inspirado es como si lo dijera Jesús.

6. El resultado actual de todo este proceso complejo de transmisión y recopilación son nuestras fuentes canónicas (Evangelios, principalmente, y otros escritos). Los Evangelios en concreto son el fruto de un largo proceso de tradición y redacción, *junto con una historización posterior*, es decir, la ordenación del material en forma de biografía de Jesús es un estadio bastante tardío de la tradición.

La implicación de toda esta metodología y sus resultados para comprender la historia del cristianismo primitivo es evidente: el estudioso se forma una concepción determinada de cómo se transmite la tradición, de cómo interviene en ella la comunidad, de cómo pueden mezclarse en ella intereses diversos procedentes no de Jesús sino de los transmisores, de cómo la tradición puede haberse deformado o alterado, etc. En concreto, el resultado más llamativo de la «Historia de las formas» es el análisis, perícopa por perícopa, de todos los Evangelios, dictaminando cuáles de ellas pueden ser «originales», es decir, se remontan a la vida misma de Jesús o a tradiciones muy primitivas sobre él, y cuáles (más de lo que se piensa) proceden de la actividad creativa de la comunidad primitiva. Esto último equivale a afirmar que tales perícopas son secundarias, no históricas, no válidas para reconstruir la vida, el mensaje y la figura del Jesús histórico, sino sólo para conocer la fe y la teología de las comunidades primitivas.

Naturalmente el método de la «Historia de las formas» suscitó enormes críticas, y una inabarcable bibliografía sobre ella. Pero puede decirse que desde la aparición de las obras de Bultmann/Dibelius, no hay investigador del Nuevo Testamento que de un modo explícito o implícito no se fundamente en ellos, o en las teorías de los adversarios que los rechazan o corrigen. A pesar de tanta crítica, esta metodología se ha impuesto incluso en la exégesis católica. Hoy día no parece apropiado ningún análisis del material neotestamentario, sobre todo evangélico, que no tenga en cuenta la «situación vital» que ha de presuponerse para cada texto en cuestión, y las implicaciones que esta situación vital presenta para su historicidad: si ha de atribuirse a la vida real del Jesús de la historia, o a la fe postpascual (y a la teología) de la comunidad de sus seguidores.

Las críticas a la «Historia de las formas» se centran sobre todo en su postulado de que los Evangelios y demás escritos del Nuevo Tes-

tamento no son obras históricas, sino casi sólo un producto desde la fe y para la fe. Esta crítica pone de relieve las dificultades del método mismo que hace casi imposible reconstruir lo que fue de verdad el Jesús histórico, ya que el método en sí estima que las fuentes son poco fiables al haber sufrido los avatares de una compleja transmisión.

De cualquier modo, la «Historia de las formas» no sólo ha creado nuevas posibilidades al estudio crítico de los Evangelios, procurando una nueva luz para la comprensión de estos escritos en cuanto proclamación de fe comunitaria, sino que ha promovido un análisis del material tradicional, preliterario, contenido no sólo en los escritos evangélicos, sino también en la epístolas y otras obras del Nuevo Testamento. Así, por ejemplo, por poner quizás uno de los casos más difíciles, la metodología de la «Historia de las formas» se emplea en la investigación de los primeros estadios de los fragmentos litúrgicos tradicionales que se hallan tras las confesiones de fe, fórmulas catequéticas y oráculos en el Apocalipsis.

III. LA «HISTORIA» O «CRÍTICA DE LA REDACCIÓN»

Los años tras la segunda gran guerra europea condujeron a una reacción respecto a la «Historia de las formas», a la llamada «Historia (o Crítica) de la redacción» (HR). Esta metodología ha tenido también una enorme importancia durante el siglo XX en la comprensión del Nuevo Testamento, pero sólo se entiende bien como un complemento de los métodos de la ««Historia de las formas» y de la crítica literaria en general. Desde el punto de vista de sus normas de trabajo y resultados no es posible separarla de los sistemas de investigación desarrollados hasta el momento y que hemos considerado a vuelo de pájaro en las páginas precedentes.

El punto de vista central de la «Historia (o Crítica) de la redacción» es sencillo: resolver una carencia de la «Historia de las formas»: no se puede olvidar que los escritores del Nuevo Testamento, sobre todo los evangelistas, no son sólo meros coleccionistas y transmisores de un material previamente existente (esto era justamente la bandera de la «Historia de las formas»), sino que son auténticos autores literarios. Son moldeadores y creadores de algunas de las nociones teológicas que conlleva el material que ellos presentan. Si se consideran de este modo, se llega a entender con mayor precisión cuál era la mentalidad y teología propia que cada autor neotestamentario —sobre todo los evangelistas— aporta al material tradicional que transmite. Por

ejemplo: se llega así a dibujar con precisión cuál era exactamente la teología peculiar de Mateo y en qué se diferencia de la de otros escritores neotestamentarios. Esto se logra comparando a estos evangelistas con los demás y en especial con sus fuentes: en el caso de Mateo, el Evangelio de Marcos y la llamada «fuente Q» (cf. cap. 12).

La «Historia de la redacción» no considera las obras del Nuevo Testamento en su prehistoria, sino como un producto literario formado: tal como han llegado hasta nosotros. Simultáneamente considera también que las unidades lingüísticas menores que componen las obras del Nuevo Testamento han sido ordenadas, configuradas y estructuradas por *un verdadero autor*, no sólo por un mero recopilador. La verdadera finalidad de la HR es considerar *las novedades que aporta cada obra del Nuevo Testamento como unidad final, ya elaborada*. Con una formulación menos abstracta: cómo cada autor del Nuevo Testamento, especialmente los evangelistas, han manejado y conformado las fuentes escritas a su disposición, cómo las han manipulado dejando en ellas su impronta, su punto de vista particular, su teología, sus intereses, sus preocupaciones. Si para Bultmann la composición de los Evangelios no ofrecía nada primariamente nuevo (todo estaba en las «formas» anteriores), para los defensores de la «Historia de la redacción», por el contrario, parece ilógico que tras separar y diseccionar el material, las «formas», *su unión en un conjunto (el Evangelio terminado) no ofrezca nada nuevo e interesante*. La «Historia de la redacción» se concentró en un primer momento en las narraciones evangélicas, pero sus principios se aplican también al resto de escritores y obras del Nuevo Testamento. Por ejemplo, respecto a Pablo: qué tradiciones maneja y cómo las conserva o reelabora (cf. Rom 1,1-3). Sólo que la tarea no es tan fácil en cuanto que no existe un material comparativo triple, como ocurre con los Evangelios sinópticos.

La investigación de la «Historia de la redacción» se plasma en realidad en la búsqueda de un tercer «contexto vital» sobre todo para los Evangelios. Un investigador renombrado, Joachim Jeremias, había señalado en su estudio sobre las parábolas de Jesús un doble «contexto vital» para esas formas literarias: uno en el ámbito de la actividad histórica de Jesús; otro, en la comunidad más primitiva, que ya las *recrea y las transforma*. La «Historia de la redacción» intenta recobrar un tercer «contexto vital», a saber, el verdadero contexto de los Evangelios en la historia de la Iglesia primitiva o un poco posterior o, con otras palabras, el «contexto vital» de los evangelistas y de la comunidad para la que escriben, naturalmente más tardía crono-

lógicamente a la del grupo primigenio de seguidores de Jesús. Este «tercer contexto vital» también recrea y transforma.

El interés central de la «Historia de la redacción» consiste en responder a una serie de preguntas como las siguientes: ¿qué ideas innovadoras pudieron motivar las normas de trabajo de un escritor concreto del Nuevo Testamento? ¿qué problemas teológicos, o sociológicos, de su propia comunidad son centrales para él? ¿cómo intenta responder a ellos? ¿cuál es la estructura fundamental del mensaje que el autor intenta plasmar? ¿qué concepción del tiempo, de la historia, de las Escrituras, de la salvación, de la Iglesia, de la misión y persona de Jesús, etc., tiene el autor? En suma ¿cómo selecciona y manipula el material que llegó a sus manos?

Para responder a estas preguntas la «Historia de la redacción» estudia cada uno de los autores del Nuevo Testamento. Pero —como dijimos— es en la investigación de los Evangelios donde la «Historia de la redacción» obtiene sus mejores resultados, ya que tiene a su disposición hasta cuatro textos más o menos paralelos, por lo que una comparación minuciosa entre ellos es muy productiva. La «Historia de la redacción» procura investigar ante todo los añadidos, las omisiones de frases u expresiones difíciles, las transposiciones de material, los cambios de elementos dentro de una misma perícopa, o la adición de cualquier tipo de comentarios sobre lo que se supone una fuente anterior para cada evangelista. Al ponderar todas estas variantes y deducir las pertinentes consecuencias, el método de la «Historia de la redacción» ha producido resultados notables en la percepción de cómo es el punto de vista particular de cada escritor del Nuevo Testamento, en especial, de los evangelistas. Todo ello nos ayudará a situar cada escrito del Nuevo Testamento dentro de una mentalidad o coordenadas precisas.

IV. EL ESTUDIO SOCIOLÓGICO DEL NUEVO TESTAMENTO

Desde que el *corpus* del Nuevo Testamento fue elevado a categoría de Escritura sagrada (hacia mediados del siglo II), se introdujo la tendencia, al menos subconsciente, de apartarlo como algo divino de todos los condicionantes sociológicos e históricos que hubieran podido influir en su composición. Hasta bien entrado el siglo XX los textos sagrados fueron considerados en sí mismos, como portadores de una revelación atemporal prescindiendo de su contexto histórico y olvidando su relación con la vida concreta de las comunidades en

las que se engendraron. El despertar de los métodos histórico-críticos llevó a preguntarse no sólo qué significaba un determinado pasaje del Nuevo Testamento, sino también a demandar qué trascendencia tenía para el momento actual de la Iglesia que lo había generado y cómo su situación vital dentro del grupo cristiano había influido en el proceso de su propio nacimiento como texto. En su práctica exegética la «Historia de las formas» había olvidado con demasiada frecuencia la perspectiva global del texto que estudiaba, y sobre todo, el entorno humano desde o hacia el que iba dirigido. Pero la fuerza misma de los presupuestos históricos desarrollados por la «Historia de las formas» condujo a la aplicación de la sociología al estudio del Nuevo Testamento a partir sobre todo de los años treinta del siglo pasado. La sociología pretendía en realidad profundizar en el concepto de «contexto vital» en el que se habían generado los textos del Nuevo Testamento puesto de relieve en un principio por la «Historia de las formas».

El análisis sociológico es interdisciplinar y supone, además del dominio de los métodos exegéticos habituales, una buena dosis de conocimientos históricos y del modo de proceder de la moderna sociología. Con todo este aparato de estudio el análisis sociológico pretende presentar el contenido de los textos del Nuevo Testamento no sólo como meros enunciados teológicos, como puros productos mentales, sino como imbricados en una vida y en una situación particulares, cuyo conocimiento exacto —en todas sus direcciones: económica, política, de conflictos sociales— ayuda sobremanera a desentrañar el significado más profundo de los textos mismos. Así pues, los estudios sociológicos aplicados al Nuevo Testamento señalan en qué grado la historia concreta y las condiciones sociales han afectado y conformado el mensaje religioso. Éste no se generó en un estado mental aséptico, sino condicionado y limitado por unas coordenadas sociológicas e históricas. En síntesis: «La exégesis sociológica pretende descubrir y explicar la interacción dialéctica entre expresión teológica y experiencia social, analizar la correlación entre realidades sociales y simbolizaciones religiosas» (R. Aguirre).

Los resultados de este análisis son muy ricos. En la aclaración de las distintas obras del Nuevo Testamento recogeremos aquellos datos que nos puedan indicar una vía para entender mejor los textos.

Segunda Parte

JESÚS DE NAZARET, FUNDAMENTO DEL NUEVO TESTAMENTO

Capítulo 8

LAS BASES DE NUESTRO CONOCIMIENTO DE JESÚS

de Nazaret. Sin sus dichos y acciones, sin su figura no puede comprenderse nada de este corpus de escritos. Por otro lado, hemos afirmado ya que no todo lo que nos cuentan los Evangelios sobre Jesús puede considerarse histórico. Reconstruir las líneas más importantes de la vida, el mensaje y la figura de Jesús es absolutamente vital para todo el que desee entender a fondo el Nuevo Testamento y el que se interese por la cuestión del verdadero fundador del cristianismo. Esta religión vincula sus orígenes a un hecho histórico, la existencia de Jesús, y no es indiferente una imagen u otra de Jesús puesto que los cristianos afirman basar su fe en unos hechos ineludibles, comprobables históricamente, en un Jesús que vivió y murió de una cierta manera.

El propósito de esta parte es ofrecer los rasgos de una «noticia sobre Jesús» que parecen seguros de acuerdo con los criterios históricos implícitos en lo dicho hasta aquí y otros que más abajo se explicitarán. Es ésta una exposición de mínimos, lo que no impide que posteriores consideraciones puedan enriquecer esta pintura. Se trata de los elementos de la vida y obra de Jesús de Nazaret que hoy se consideran en el término medio de la investigación como casi universalmente aceptados. Este sumario tiene como ulterior finalidad servir como base para una comparación con la teología de Pablo y otros autores del Nuevo Testamento para intentar responder a la candente cuestión de quién fue en verdad el fundador del cristianismo.

I. ¿EXISTIÓ JESÚS REALMENTE?

Para empezar se debe responder a una cuestión básica y previa que mucha gente se formula una y otra vez: ¿existió Jesús realmente? A lo largo de la historia de la investigación reciente sobre Jesús ha surgido

repetidas veces esta pregunta. Sobre todo a finales del siglo XVIII, en el XIX y a principios del XX diversos autores han negado rotundamente la existencia de Jesús partiendo de una crítica radical de los Evangelios, en especial de sus divergencias y contradicciones.

Los autores que defienden la no existencia de Jesús explican el surgimiento de los Evangelios como un intento consciente y engañoso de dar cuerpo a un mito. Es decir, se piensa que se ha construido una persona artificial a partir de un mito religioso y se ha difundido como historia fraudulenta, en este caso por parte de los evangelistas. Al principio —dicen en términos generales estos autores— un fanático religioso toma de la atmósfera religiosa ya existente la figura de una divinidad mítica, un salvador como tantos otros, y con su proclamación consigue reunir una serie de adoradores. Luego alguno de éstos (representados literariamente por los escritores evangélicos en nuestro caso) intentan progresivamente dar un cuerpo humano al mito, otorgándole rasgos cada vez más concretos y atractivos. Al final de este proceso surge la figura de Jesús de Nazaret..., que en realidad es puramente literaria. Como prueba principal de la realidad de este proceso de historificación de un mito, aparte de la mencionada crítica radical a los textos evangélicos y a sus fallidas pretensiones históricas, se suele aducir la ignorancia casi completa que muestra Pablo de la vida terrena de Jesús: de él apenas sabe decir nada, salvo la instauración de la eucaristía, y la mención de su muerte y resurrección.

A partir de los años veinte del siglo pasado, sin embargo, la postura general de la crítica cambió radicalmente. Desde entonces no se considera científico negar la realidad histórica de Jesús debido a la cantidad de pruebas directas o indirectas sobre su existencia, sino que se acepta ésta como un hecho más del pasado, a la vez que se afirma que una cosa es la mera existencia histórica del personaje y otra su interpretación. Los argumentos principales para admitir que Jesús existió históricamente son los siguientes:

1. Historiadores externos al cristianismo, absolutamente fiables, dan testimonio de la existencia histórica de Jesús. Los textos pertinentes son: *a*) Tácito, *Anales* 15,44,3: Jesús, llamado Cristo, «había sufrido la pena de muerte bajo el reinado de Tiberio, tras haber sido condenado por el procurador de Judea Poncio Pilato». *b*) Flavio Josefo, *Antigüedades de los judíos* 20,20, menciona el asesinato de Santiago, «hermano de Jesús llamado Cristo»; *Antigüedades* 18,63, el llamado «Testimonium Flavianum» sobre la existencia y valoración de la persona de Jesús:

> Por este tiempo [el de Poncio Pilato: 26-36 d.C.] vivió Jesús, un hombre sabio si es que realmente hay que considerarlo un hombre. Porque él realizó hazañas sorprendentes y fue maestro de un pueblo que aceptó gozosamente la verdad. Atrajo a su causa a muchos judíos y griegos. Él era el mesías. Cuando Pilato, después de haber oído que era acusado por los hombres de más elevada posición entre nosotros, lo condenó a ser crucificado, los que anteponían el amor a él a todas las demás cosas no dejaron de amarlo. Al tercer día se apareció a ellos resucitado, porque los profetas de Dios habían anunciado éstas y otras incontables maravillas sobre él. Y la secta de los cristianos, así llamados después de él, no ha desaparecido hasta hoy.

Ciertamente este texto ha sido manipulado e interpolado por los copistas cristianos de la obra de Josefo, pues sugiere que éste era cristiano, cosa absolutamente impensable. Pero muchos investigadores lo han estudiado a fondo llegando a la conclusión de que de él se puede deducir críticamente lo siguiente: existió un cierto Jesús de Nazaret, hombre sabio, que dicen que realizó portentos y que vivió en tiempos de Pilato. Éste lo condenó a la muerte en cruz. *c*) Talmud de Babilonia, *Sanedrín* 43a: Jesús fue ajusticiado por haber actuado como «seductor del pueblo».

2. Se nos ha transmitido un conjunto grande de textos cristianos antiguos cuyo centro es Jesús. Entre ellos destacan Pablo de Tarso —que contiene más datos sobre Jesús de lo que parece— y en especial los cuatro Evangelios canónicos y sus fuentes o antecedentes. Algunos de estos textos son muy antiguos y cercanos a la vida del personaje. Por ejemplo, los primeros relatos de la pasión, el llamado «apocalipsis sinóptico» (Mc 13) y la fuente Q (cf. pp. 321s), cuyo ambiente —la alusión a la «abominación de la desolación» en Mc 13,14 y el relato de las tentaciones de Jesús de Mt 4,9— parece reflejar momentos de la crisis planteada por el emperador Calígula (entre el 37 y el 41; cf. p. 89), cuando éste quiso introducir en el templo de Jerusalén una imagen suya como dios en vida, y la resolución de la crisis a su muerte. Por otro lado, las cartas de Pablo atestiguan la existencia de una tradición sobre Jesús que data de los años 40/45, por tanto bastante cerca de los momentos de la muerte de éste. Aunque los escritos cristianos se manifiesten como obras de seguidores de Jesús, negar la existencia histórica del personaje central de ellas presenta muchísimas más dificultades que admitirla. El caso de Jesús es similar al de otras figuras un tanto problemáticas de las que está llena la historia antigua y de las que afirmamos su existencia porque de ellas nos hablan los textos transmitidos. La crítica bíblica de hoy considera ra-

zonable e incluso perentorio aceptar la existencia histórica de Jesús, aunque se admita que su vida haya podido luego ser moldeada por leyendas o interpretaciones teológicas de sus seguidores.

3. Los textos del Nuevo Testamento hacen alusión a muchas figuras históricas comprobables por documentos externos al cristianismo: Juan Bautista, Poncio Pilato, Herodes Antipas, relacionados todos con Jesús.

4. Las remodelaciones y reinterpretaciones mismas de la figura de Jesús realizadas por los evangelistas nos indican que están tratando de modificar un tanto la vida de un personaje real. Si los autores evangélicos hubieran inventado a Jesús directamente, no habría ninguna diferencia entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe (cf. pp. 136 y 140). Los dos serían exactamente iguales. Con otras palabras: las divergencias entre las dos pinturas de Jesús, el de la historia y el de la fe, o los datos de la primera que contradicen a la segunda, como la investigación crítica pone de relieve, no existirían si la figura de Jesús fuera un puro invento literario de los primeros cristianos sobre el modelo de una divinidad salvadora helenística.

5. La existencia misma del cristianismo. Sin Jesús éste no tendría sentido históricamente. Sería necesario montar innumerables teorías —más llenas aún de dificultades— para explicar el nacimiento de un cristianismo, lleno de tradiciones alusivas a un pasado reciente, sin Jesús.

II. FUENTES ANTIGUAS PARA RECONSTRUIR UNA VIDA DE JESÚS

Admitida, pues, la existencia de Jesús y antes de dibujar una imagen de este personaje en sus rasgos más generales y sobre los que hay un cierto consenso (cap. 9), debemos precisar qué consideración nos merecen las fuentes a nuestra disposición para reconstruir tal imagen.

1. *Fuentes no cristianas*

De las fuentes no cristianas sobre Jesús, absolutamente escasas y escuetas (cf. más arriba), sólo se puede deducir que este personaje existió realmente, que fue considerado por unos un hombre portentoso y por otros un seductor del pueblo. También que Poncio Pilato lo ejecutó como individuo peligroso para el dominio imperial de Roma. Aparte de esto, nada más.

2. *Fuentes cristianas*

a) ¿Podemos fiarnos de los Evangelios canónicos?

Del análisis de las fuentes cristianas (cf. abajo) se deduce que los textos más antiguos y relativamente «fiables» sobre Jesús son los Evangelios aceptados como canónicos. En primer lugar los tres sinópticos, Mt, Mc y Lc; en segundo, a distancia y siempre con gran cautela y prudencia, el Evangelio de Juan. Fuera de estos textos, apenas hay otras fuentes salvo las alusiones de otras obras del Nuevo Testamento, en especial las cartas auténticas de Pablo. Llegados a este punto es muy conveniente que el lector tenga muy presente lo dicho más arriba (pp. 142ss) sobre el cuadro histórico e interpretativo que se deduce de la aplicación de los métodos histórico-críticos («Historia de las formas» e «Historia de la redacción») y de la metodología de la historia antigua en general. Con ello se plantea una cuestión fundamental: *¿podemos fiarnos de los Evangelios?* La respuesta a esta pregunta es compleja, pues no sólo hay que contrastar los datos de los Evangelios entre sí, sino estudiar las «tendencias» de composición de cada uno, es decir, su teología peculiar que puede llevarles a presentar los hechos de una manera especial o con una óptica deformada. En la cuarta parte de esta obra orientaremos al lector en estas cuestiones de perspectiva a la hora de intentar desvelar las claves de lectura de cada Evangelio teniendo cuenta de que estos escritos son ante todo testimonios de una fe, obras por tanto de propaganda religiosa. En este momento debemos contentarnos con unos cuantos ejemplos, productos, de una visión comparatista quizá más superficial pero que debe poner en guardia al lector ante un uso espontáneo del material sobre Jesús contenido en los cuatro Evangelios canónicos. En lo que sigue debemos tener siempre en cuenta el comentario de G. Bornkamm en su obra *Jesús de Nazaret*:

> No poseemos ni una sola «sentencia» ni un solo relato sobre Jesús —aunque sean indiscutiblemente auténticos—, que no contenga al mismo tiempo la confesión de fe de la comunidad creyente, o que al menos no la implique. Esto hace difícil o incluso lleva al fracaso la búsqueda de los hechos brutos de la historia (p. 15).

1. El primer ejemplo que invita a la reflexión y a la cautela se refiere al tema del *bautismo de Jesús*: el primer Evangelio, el de Marcos, presenta el hecho con relativa sencillez (la acción en sí, más algún elemento maravilloso):

> Por aquellos días vino Jesús desde Nazaret de Galilea y fue bautizado por Juan en el Jordán. No bien hubo salido del agua vio que los cielos se rasgaban... (1,9-10).

El siguiente evangelista en orden cronológico probable, Mateo, cae ya en la cuenta del problema teológico que suponía el que un ser sin pecado, Jesús, hubiera recibido el bautismo para remisión de los pecados por parte de Juan. Entonces enriquece la historia con un diálogo justificativo entre Juan Bautista y Jesús:

> Entonces aparece Jesús, que viene de Galilea al Jordán donde Juan para ser bautizado por él. Pero Juan trataba de impedírselo diciendo: «Soy yo el que necesita ser bautizado por ti, ¿y tú vienes a mí?». Respondióle Jesús: «Déjame ahora, pues así conviene que cumplamos toda justicia». Entonces lo dejó. Bautizado Jesús, salió luego del agua, y en esto se abrieron los cielos... (3,13-16).

Lucas, el evangelista siguiente, arregla aún más el cuadro. En primer lugar, antepone cronológicamente a la escena del bautismo de Jesús la encarcelación de Juan Bautista (3,19-20), de modo que cuando llegue para Jesús el momento de ser bautizado, Juan se halle en la cárcel. Implícitamente el lector debería obtener la consecuencia de que Juan no pudo bautizarlo. Inmediatamente después del encarcelamiento, Lucas describe la escena del bautismo, sin nombrar a Juan:

> Cuando todo el pueblo estaba bautizándose, bautizado también Jesús, y puesto en oración [añadido típico de Lucas], se abrió el cielo... (3,21).

El cuarto evangelista, Juan, omite por completo la escena del bautismo y se limita a referir el testimonio de Juan Bautista sobre Jesús:

> Al día siguiente ve a Jesús venir hacia él y dice: «He aquí el Cordero de Dios, que quita el pecado del mundo. Éste es por quien yo dije: Viene un hombre detrás de mí, que se ha puesto delante de mí, porque existía antes que yo...» (1,29-30).

Este testimonio se repite varias veces, pero nunca se menciona el bautismo (1,19ss; 1,36; 3,27).

El lector puede observar cómo un problema teológico, el bautismo de un personaje que se piensa sin pecado, Jesús, se va arreglando

por medio de una reelaboración progresiva de la historia, hasta llegar al Cuarto Evangelio, que evita el problema omitiéndolo. Su autor no sólo elude la cuestión, sino que pone en boca de Juan Bautista unas palabras sobre quién es realmente Jesús propias de su teología, es decir, sólo concebibles en momentos ulteriores de la vida del grupo cristiano, a saber, cuando ya era firme la creencia en la resurrección de Jesús.

2. El segundo ejemplo se refiere a una parábola tomada por Mateo y Lucas de la fuente Q (no está, pues, en Mc: cf. pp. 321ss), en el que se observa cómo cada autor remodela el texto a su manera. Los pasajes son Mt 22,1-14; Lc 14,16-24. El lector debe poner los dos textos uno frente al otro ya por medio de una *Sinopsis* (la de José Alonso y A. Vargas Machuca, por ejemplo; cf. p. 526) o por cualquier otro sistema, como dos fotocopias enfrentadas. La lectura atenta sirve para mostrar cómo Mateo actualiza, modificándolas, las palabras de Jesús a la situación que vive su comunidad. El comentario que sigue es del citado Bornkamm, pp. 18-19:

> Si se comparan las dos recensiones de la parábola de Jesús sobre el gran banquete (Mt 22,1-14; Lc 14,16-24) se constata que el relato de Lucas es diferente del de Mateo y ofrece a primera vista el texto más antiguo: un hombre rico invita a sus amigos a una comida pero los invitados se niegan a asistir, presentando excusas plausibles, pero fútiles.
>
> Este relato, que en Lucas queda en el marco natural de una parábola, lleva consigo en Mateo rasgos alegóricos: el notable se ha convertido en un rey, la comida se transforma en un banquete de bodas para su hijo; los sirvientes (que son muchos) son maltratados y asesinados. Más aún, Mateo nos habla de soldados enviados por el rey irritado contra los invitados ingratos y asesinos, y de la destrucción de su ciudad. Inmediatamente se ve que ya no se trata en Mateo de una simple parábola. Cada rasgo debe ser interpretado en sí mismo: el rey es una metáfora corriente de Dios; el hijo del rey es el mesías; el banquete de boda evoca los tiempos mesiánicos; en el destino de los sirvientes reconocemos el martirio de los mensajeros de Dios durante la guerra judía y la destrucción de la ciudad: la catástrofe del 70 d.C. El antiguo pueblo de Dios convertido en rebelde es rechazado, y la divinidad convoca a un nuevo pueblo. Pero éste es todavía una agrupación de buenos y de malos, que marchan al encuentro del juicio y de la definitiva eliminación de los indignos...
>
> Está claro que Mateo ha intercalado en la parábola original la historia misma de Jesús, la pintura de Israel y la de la primera Iglesia... La historia de la redacción nos enseña, en efecto, que ciertas palabras del Jesús terrestre (como el caso de la parábola del banquete) han

recibido muy pronto una (nueva) forma, postpascual, y que inversamente palabras de Jesús resucitado se han convertido en palabras del Jesús terrestre.

3. Compárese Mt 9,18-34 con su base Mc 5,21-43. Respecto al texto de Mateo, la curación de la hija de Jairo y de la hemorroísa, puede observarse con distintos comentaristas que su tenor es muy creativo respecto a su base, Marcos. Por ejemplo, Mt ignora la torpeza de los discípulos y muestra a Jesús como omnisciente, es decir, con un conocimiento y un dominio absoluto de todo. Del ciego único de Mc 10,46-52 Mt hace dos ciegos, con lo cual el milagro es más sonado e importante

4. Los cambios de Lucas respecto a su base, Mc o «Q», son muy numerosos. Con un poco de paciencia y la ayuda de la *Sinopsis*, el lector pude contrastar el texto de Lucas con sus correspondientes paralelos en 3,7; 4,14-30; 8,19-21; 9,21-22; 9,28-36; 9,51-56 (respecto a Jn 4,39-42); 10,38-42 (con Jn 11,1-44 y Jn 12,1-8); 13,6-9 (especialmente con Mc 11,12-14.20-23 y Mt 21,18-21: el caso de la higuera estéril se convierte en una parábola en Lc, la cual ofrece al árbol malo una nueva oportunidad de dar fruto antes de ser cortado); Lc 19,45-46; 21,33ss respecto a Mc 13,32; 22,24-30 respecto a Mc 14,27; 22,63-65.66-71; 23,33-46. Al estudiar y comparar detenidamente los textos mencionados del Evangelio de Lucas con sus paralelos, el lector se asombrará de la notable cantidad de cambios en sus fuentes que efectúa Lucas, sin que le quede claro en absoluto si tales cambios representan o no un acercamiento a la verdad histórica. De cualquier modo los textos paralelos tal como están no pueden simultáneamente ser verdad.

5. El relato de la pasión de Jesús aparece salpicado continuamente por citas del Antiguo Testamento. Este hecho obliga a sospechar razonablemente que algunos acontecimientos de la pasión más que acontecimientos reales puedan ser remodelaciones o incluso construcciones por parte de los evangelistas de sucesos que quizá ocurrieron, pero probablemente de otro modo. La remodelación se hizo para acomodar los hechos a las profecías disponibles: se interpreta cristológicamente los últimos momentos de Jesús por medio de las Escrituras. Es una hipótesis aceptable hoy que el texto de la Pasión es más bien un relato litúrgico, quizá una «liturgia cristológica» surgida en la comunidad de Jerusalén, la más cercana a los hechos, que comprime dramáticamente en pocos días lo que en realidad sucedió durante meses (probablemente de septiembre a abril).

6. Los estudiosos del Nuevo Testamento admiten hoy como evidente que la fe de los autores de los Evangelios fundió en sus obras nociones del culto «postpascual» a Jesús (es decir, después de que se creía firmemente que éste había resucitado) con la memoria histórica de la vida de éste. G. Theissen apunta (en su obra *El Jesús histórico*, p. 120) entre otros los siguientes ejemplos:

- El episodio de la pesca milagrosa aparece en Jn 21,1-14 como un relato pascual, y en Lc 5,1ss como un relato de vocación (de los discípulos en vida de Jesús).
- En una aparición pascual de Jesús los discípulos temen estar «viendo un fantasma» (Lc 24,36-43). Mc ofrece el mismo tema cuando narra el milagro de Jesús caminando por el lago, episodio que en sus orígenes fue quizás una aparición de pascua (Mc 6,45-52).
- Hch 13,33 cita Sal 2,7 («Mi hijo eres tú, yo te he engendrado hoy») como prueba (por parte de un texto del Antiguo Testamento) de la resurrección de Jesús. En Mt 11,27 el Jesús terreno se presenta ya como el Hijo de Dios a quien el Padre ha entregado todo.
- Según Jn 20,23 la facultad para perdonar los pecados es otorgada a los discípulos por Jesús resucitado; según Mt 18,18 por el Jesús terreno.
- El envío de los discípulos es obra del Resucitado, según Jn 20,21, pero una sentencia de contenido similar aparece en Mt 10,40; Mc 9,37 y Lc 10,16 en boca del Jesús terreno.

7. Una lectura atenta de los Evangelios descubre divergencias y contradicciones notables entre ellos, que dejan al lector, a veces, totalmente atónito. Pondremos sólo un par de ejemplos que afectan a momentos esenciales de la vida de Jesús: su nacimiento e infancia y su resurrección.

7.1. *Los relatos de la infancia de Jesús*. Sin duda, estas historias tienen ciertamente puntos en común y coincidencias esenciales: los padres de Jesús son María y José; Jesús nació de un modo sobrenatural, por el Espíritu Santo; un ángel anunció este nacimiento y proclamó a Jesús salvador del mundo; Jesús nació bajo el reinado de Herodes. Pero todo el resto de la doble historia es bien diversa:

- Las genealogías de Jesús son totalmente diferentes; todas las narraciones de Mateo sobre la adoración de los magos, la huida a Egipto con la matanza previa de los inocentes son desconocidas por Lucas. Y, a la inversa, todo lo que este evangelista cuenta sobre la concepción y anuncio del nacimiento de Juan Bautista, la visita de María a Isabel, los cantos del «Magnificat» y el «Benedictus», la visita de los pastores, la presentación de Jesús en el templo y las profecías

de Ana y Simeón, son absolutamente ignoradas por Mateo. Estas ausencias son tan sorprendentes que algunos investigadores del siglo pasado llegaron a decir que estas narraciones evangélicas trataban de dos Jesuses distintos, ¡cuyas respectivas historias fueron luego unidas! Pero esta hipótesis no tiene ningún sentido.

- Detalles netamente contradictorios en los relatos evangélicos del nacimiento e infancia de Jesús son:

— Según Lucas 1,26 y 2,39, María vive en Nazaret; su viaje a Belén se explica por la obligación de censarse. En Mateo, por el contrario, no hay indicación alguna de una *venida* a Belén, puesto que, según él, José y María viven ya en Belén donde tienen una casa.

— Lucas afirma que la familia se volvió pacíficamente a Nazaret, después del nacimiento en Belén (2,22. 39). Pero esto es inconciliable con la explicación de que Jesús niño permaneció un tiempo largo en Belén y que luego tuvo que huir precipitadamente de Palestina a Egipto por la persecución de Herodes que desembocó en la matanza de los inocentes.

— El relato de Mateo contiene un número notable de eventos públicos milagrosos que, de ser ciertos, debían de haber dejado algún rastro en otros documentos judíos o romanos del momento o, al menos, en el resto del Nuevo Testamento. Así el anuncio por toda Jerusalén del nacimiento del mesías, tanto que Herodes se asusta sobremanera; la estrella que se mueve desde Jerusalén a Belén y se posa sobre la casa; la salvaje reacción de Herodes con la matanza de los inocentes.

— La narración de Lucas no se queda atrás, pues menciona un censo universal que es muy improbable y describe la purificación de María y la presentación de Jesús en el templo de un modo que no casa con las costumbres judías del momento.

A tenor de estas observaciones, los estudiosos piensan que estas escenas de Mateo y Lucas no son historia verdadera; son una reelaboración de otras narraciones del Antiguo Testamento. Por ejemplo: el relato de los magos que ven la historia del mesías descendiente de David es una reelaboración de la historia de Balaán, también un mago del Oriente y profeta, que ve el ascenso de la estrella de Jacob (Nm caps. 22ss). Herodes que busca cómo liquidar a Jesús y la matanza de los inocentes sería una aplicación a los tiempos primeros de Jesús de la historia del malvado Faraón que quiso acabar con Moisés niño y que mataba a los recién nacidos varones de los israelitas (Ex caps. 2ss). El sueño de José y la marcha a Egipto en el Evangelio de Mateo son semejantes a los del patriarca del mismo nombre, José,

en el Libro del Génesis que también recibe las revelaciones divinas mientras duerme y es forzado a ir a Egipto. Por último, las descripciones de Lucas de Zacarías e Isabel, los padres de Juan Bautista, están tomadas casi al pie de la letra de la descripción del Antiguo Testamento de Abrahán y Sara.

No hay que extrañarse de este procedimiento para nosotros hoy tan singular que se ha denominado «historia teológica»: existían en la Antigüedad muchos modelos y precedentes para ello. Una vez que pasados los años se conocía la grandeza de tal o cual personaje, se confeccionaba a base de tradiciones más o menos fiables, o incluso de leyendas, una historia de su nacimiento en la que se ponían de relieve las circunstancias prodigiosas, maravillosas, divinas, del tal nacimiento. Así ocurrió con el rey persa Ciro (narración compuesta por Heródoto), con Alejandro Magno (por Plutarco), o con el filósofo, predicador ambulante y taumaturgo Apolonio de Tiana (por Filóstrato).

7.2. *Los relatos de la resurrección*. Los análisis de múltiples comentaristas han puesto de relieve entre otras las siguientes divergencias:

- La recogida del cadáver de Jesús es concedida por Pilato (Mt, Lc, Jn); en Mc es el centurión quien otorga el permiso.
- Las escenas, los personajes y las acciones de los momentos posteriores a la resurrección son diferentes, según cada evangelista:

— En Mc tres mujeres van a ungir el cuerpo de Jesús; no hay mención de ningún terremoto; la piedra de la entrada está ya removida; aparece un joven dentro del sepulcro; no hay mención de guardias romanos; las mujeres, a pesar de recibir un mensaje del joven (ángel), no avisan a nadie, por miedo.

— En Mt son dos las mujeres que van al sepulcro; se produce un terremoto; un ángel desciende del cielo, remueve la piedra del monumento funerario y se dirige a las mujeres anunciándoles la resurrección; los guardias romanos quedan como muertos; el sanedrín soborna a los soldados para que mientan.

— En Lc las mujeres son tres, pero la tercera no es Salomé (Mc) sino Juana; no hay mención del terremoto ni de los soldados romanos; en vez de un joven son dos los hombres que anuncian la resurrección; salvo la del camino de Emaús, sólo hay apariciones en Jerusalén; además no hay ninguna en Galilea; Pedro da testimonio de la resurrección.

— En Jn no hay visita de dos o tres mujeres al sepulcro, sino sólo de María Magdalena; ésta no va a ungir el cadáver de Jesús; avisa a

dos apóstoles, Pedro y Juan, que corren a la tumba y certifican que está vacía; María Magdalena queda llorando fuera; se inclina hacia el sepulcro y ve a dos ángeles sentados a la cabecera y a los pies del lugar donde había estado el cuerpo de Jesús; éste se aparece a María Magdalena; no hay mención de terremoto ni de guardias.

Sorprende en extremo al lector cuidadoso que un suceso tan importante en la constitución del cristianismo primitivo como la resurrección de Jesús esté atestiguado de una manera tan confusa y contradictoria. ¿No interesó a la comunidad al principio reunir los testimonios más importantes y contrastarlos? ¿Fue la resurrección un evento de orden espiritual e íntimo de modo que cada uno de los testigos contó a su manera, tal como lo percibía? Volveremos sobre ello en las pp. 228s.

8. Hay algunos casos en los que podemos estar totalmente seguros de que ciertas palabras puestas en boca de Jesús —sin duda por profetas cristianos primitivos— no pudieron ser pronunciadas por el Jesús histórico (pp. 143s). Así, por ejemplo:

- En la sentencia sobre el divorcio, en la versión de Mc (10,12), Jesús dice: «Y *si la mujer repudia a su marido* y se casa con otro, comete adulterio». La frase señalada con cursiva no aparece en los pasajes paralelos de Mt (19,9) y de Lc (16,18). Es altamente improbable que un maestro (rabino) judío, como era Jesús, la pronunciase, puesto que no está en concordancia con el derecho judío, según el cual sólo el varón puede repudiar (pedir y otorgar un divorcio) y nunca la mujer, quien únicamente padece el repudio. La frase parece, pues, un añadido de Marcos (o de un profeta cristiano) que actualiza un dicho auténtico de Jesús y lo complementa acomodándolo al derecho romano (donde la mujer sí tiene el derecho de pedir el divorcio).
- La comparación entre Mt 23,34-36 (Jesús increpa a los habitantes de Jerusalén): «Serpientes, raza de víboras... Mirad: os voy a enviar profetas, sabios y escribas; a unos los mataréis y los crucificaréis, a otros los azotaréis en vuestras sinagogas y los perseguiréis de ciudad en ciudad, para que recaiga sobre vosotros la sangre... Yo os aseguro: todo esto recaerá sobre esta generación») y el pasaje paralelo de Lc 11,49 (Jesús increpa a fariseos y doctores de la ley: «¡Ay de vosotros que edificáis los sepulcros de los profetas que vuestros padres mataron!... Por eso dijo la Sabiduría de Dios: Les enviaré profetas y apóstoles, y a algunos los matarán y perseguirán para que se pidan cuentas a esta generación...») pone de relieve sin duda alguna que Mateo ha modificado una sentencia original de la «fuente Q» (pp. 321s): identifica a Jesús como la Sabiduría divina, y pone en boca

de éste un añadido a las palabras recogidas por Lucas en las que se refleja sin duda lo que pasó más tarde, ya muerto el Nazareno, entre los judeocristianos y los judíos que persiguieron y expulsaron de las sinagogas a los creyentes judíos en el mesías Jesús.

- La promesa de Jesús de Mt 18,20 («Donde están reunidos dos o tres en mi nombre, allí estaré yo en medio de ellos») es interpretada casi unánimemente como un dicho del Jesús ya resucitado (por tanto, pronunciado por un profeta cristiano que habla en nombre de Jesús porque posee su Espíritu) puesto en boca del Jesús terreno.
- El Jesús de Marcos en 9,41 habla de «pertenecer a Cristo». Es claro que el evangelista ha modernizado, o puesto en boca de Jesús un lenguaje propio de la Iglesia posterior.

Hay muchos casos más que se hallan en los comentarios al uso de los Evangelios, por lo que no es necesario repetirlos aquí. Espontáneamente se plantea el problema siguiente: bastaría con que resultaran probados como ciertos unos cuantos casos de este estilo para que surjan de inmediato las dudas sobre dónde poner el límite a esta intervención de los profetas cristianos primitivos en la transmisión de las palabras de Jesús. De hecho surgen las dudas de los historiadores a la hora de decidirse en pro o en contra de la historicidad en todas y cada una de las perícopas evangélicas.

9. El contenido de algunos relatos de milagro referidos a Jesús tiene un contenido legendario tan fuerte, que es difícil aceptar que ocurrieran así. Ejemplos de ellos son la transfiguración (Mc 9,2-8 par), el caminar sobre las aguas y la tempestad calmada (Mt 14,22-33), la voz celeste que, rasgados los cielos, se oye en el bautismo (Mc 1,9-11 par), las multiplicaciones de panes y peces (Mc 6,30-44 par; Mt 15,32-39).

Estos u otros milagros atribuidos a Jesús ofrecen tantas analogías con otros semejantes relatados de otros héroes de la Antigüedad que el lector crítico apenas puede rechazar la impresión de que se trata de narraciones populares acrecentadas con detalles legendarios, narraciones transferidas a Jesús una vez que éste adquirió justa fama (lo cual no se puede negar históricamente) como sanador y exorcista carismático.

10. Por último: los Evangelios contienen errores históricos comprobables, como demuestra el contraste con fuentes fidedignas externas a ellos. Entre otros se han señalado los siguientes:

- En Mc 6,17 aparece Herodías, la madre de la famosa Salomé (la de la danza de los siete velos), como mujer anterior de Filipo, antes de casarse con Herodes Antipas. La realidad es que Filipo fue el marido de Salomé, por tanto Herodías fue su suegra. Ésta fue la mujer

anterior de otro hermano de Herodes Antipas, mayor que él e hijo de otra madre diferente, llamado simplemente Herodes o Herodes Boeto (no Herodes Filipo, que nunca existió con este nombre).

- En Lc 2,1 se afirma que en tiempos de Herodes el Grande (es decir, antes del 4 a.C., fecha en la que murió este rey) hubo un censo universal ordenado por Augusto, siendo gobernador de Siria Cirino o Quirinio. Ahora bien, no hay constancia de tal censo universal en ningún documento del Emperador, y tampoco es probable que se hubiera producido, dado que Herodes tenía el rango de rey «socio y amigo del pueblo romano», por lo que un censo en su territorio por parte de Augusto hubiera lesionado sus derechos. Cirino fue gobernador de Siria, más tarde. La inmensa mayoría de los investigadores cree que Lucas se refiere «de oídas» al censo de Quirinio del 6 d.C., por tanto unos diez años después del nacimiento de Jesús.
- En la continuación del tercer Evangelio, en Hch 5,36-37, Lucas presenta al rabino Gamaliel (hacia el 36 d.C.) mencionando ya la revuelta de un tal Teudas, que ocurrió de hecho más tarde, hacia el 40-46 d.C. Luego afirma que «posteriormente se levantó Judas en los días del censo» como si este último viniera cronológicamente después de Teudas. Pero de hecho ese Judas vivió unos cuarenta años antes.
- También Lucas, en 23,44, explica las tinieblas a la hora de la muerte de Jesús como un eclipse del sol («Al eclipsarse el sol, la oscuridad cayó sobre la tierra»). Según datos astronómicos, sin embargo, no hubo ningún eclipse de sol en Palestina durante los meses de la Pascua desde el 30 al 36 d.C., años entre los que debió ocurrir la muerte de Jesús (sólo hubo uno el 29 de noviembre en el año 30 o 33, según los cómputos).
- A éstos pueden añadirse errores geográficos evidentes o indicaciones absolutamente improbables como la de Lc 17,11-19 (curación de los diez leprosos), donde la acción transcurre en la frontera entre Samaría y Galilea, siendo así que desde 9,51 Jesús está de viaje a Jerusalén y en 9,52 unos mensajeros suyos entran en un pueblo samaritano para prepararle alojamiento. En Mc 7,31 hay un error muy sonado que indica que su autor debía conocer poco la geografía de Palestina y alrededores. Dice así: «Jesús marchó de la región de Tiro y vino de nuevo por Sidón al mar de Galilea atravesando la Decápolis». Ahora bien, si se consulta un mapa de Palestina y Siria se verá en seguida que tal camino es imposible, puesto que de Tiro al mar de Galilea es dirección sureste, mientras que Sidón está ubicada bastante al norte de Tiro. Además, desde Tiro al Lago no hay que atravesar la Decápolis que queda al sureste del Lago.

El conjunto de estas observaciones, cada una ilustrada con ejemplos, debe poner en claro ante el lector que el análisis y la crítica serena y objetiva son necesarios a la hora de desentrañar el núcleo de verdad que hay detrás de las narraciones evangélicas. No supone esta afirmación en absoluto el mantenimiento de ninguna postura radical. Sin duda alguna, los Evangelios son documentos históricos. Pero no sólo eso. Como documentos históricos contienen mil detalles absolutamente fiables sobre los dichos y hechos, sobre la figura e importancia de Jesús de Nazaret. Pero como documentos de propaganda de una fe contienen, además, otra serie de rasgos que no son históricos.

Es tarea de la crítica y del análisis ponderado y sereno separar unos elementos de otros de modo que reluzca lo que puede afirmarse con certeza histórica que es verdadero. Por consiguiente, a la pregunta que se formulaba al principio de este apartado «¿Podemos fiarnos de los Evangelios?» puede responderse: *sí, pero con las debidas cautelas*. En cada caso, en cada dicho, sentencia o hecho de Jesús, hay que aplicar una serie de herramientas e instrumentos de crítica literaria e histórica (cf. abajo) que nos permitan estar seguros, en cuanto es posible en la ciencia de la historia, de que lo que tomamos por cierto tiene todas las garantías de serlo.

b) Los Evangelios apócrifos

Otra cuestión especial es la que plantean los Evangelios apócrifos. Hay ciertos grupos de cristianos un tanto marginales que afirman que la Iglesia oculta deliberadamente la imagen de Jesús de dichos Evangelios apócrifos, sencillamente porque no le interesa por taimadas razones, o porque la lectura atenta de éstos puede hacer que caigan ciertas ideas sobre Jesús que perturbarían la imagen tradicional. Por ello parece lícito preguntarse: ¿pueden deducirse de los Evangelios apócrifos datos fidedignos para reconstruir la imagen de Jesús? La respuesta puede ser contundente. En primer lugar: la Iglesia no tiene el más mínimo interés en ocultar los Evangelios apócrifos tal como han llegado hasta nosotros. Todas las ediciones modernas de ellos tienen el visto bueno de la Iglesia. Otra cosa fue en los siglos IV al VII en los que se libró una batalla por la ortodoxia en la que muchos apócrifos perecieron o fueron alterados. Si a la Iglesia no le hubieran parecido casi inocuos los restos que han llegado hasta nosotros, apenas si conservaríamos hoy fragmentos dispersos de los Evangelios apócrifos. Dicho esto, salvo contadísimas y muy discutidas excep-

ciones (*Evangelio de Pedro; Evangelio de Tomás*, *Papiro Egerton* 2; *Papiro de Oxirrinco* 840), los Evangelios apócrifos en su forma actual no nos proporcionan informaciones fiables sobre Jesús.

Las razones son fundamentalmente dos:

1. Estos textos son casi todos muy tardíos e intentan ofrecer datos sobre aspectos de la vida de Jesús que al principio del cristianismo carecían de interés y que, por tanto, se perdieron. La mayoría de estos Evangelios fue compuesta a partir del 150 d.C., es decir, más de cien años después de la muerte de Jesús. La falta de datos es suplida por la imaginación de sus autores. Los Evangelios apócrifos están llenos de exageraciones inverosímiles, historietas y leyendas evidentes, imposibles de aceptar como históricas por cualquier historiador.
2. Estos apócrifos son casi todos textos secundarios, es decir, al menos en la redacción que ha llegado hasta nosotros están influenciados o dependen de algún modo de los Evangelios canónicos. No tienen, pues, información de primera mano. Algunos otros Evangelios apócrifos independientes, pertenecientes a escuelas teológicas distintas a las de los evangelistas canónicos, o heréticas, parecen recoger sólo tradiciones legendarias que favorecen sus puntos de vista teológicos. Respecto a los Evangelios apócrifos mencionados hace un momento (*Evangelio de Pedro, de Tomás*, etc.) hay que manifestar que es hoy opinión casi unánime que pueden contener alguna información fidedigna sobre el Jesús histórico. Pero para alcanzarla es aún más necesaria si cabe una gran labor de crítica y tamización de tales textos. En general puede decirse también que se utilizan sobre todo para *corroborar* ciertas informaciones obtenidas de los textos más antiguos, los Evangelios canónicos.

3. *¿Contienen los manuscritos del mar Muerto información sobre Jesús de Nazaret?*

Es ésta otra cuestión acerca de las fuentes que pueden informar de Jesús sobre la que se interrogan muchos cristianos de hoy. Prescindimos aquí del tema de si en Qumrán se han hallado copias de los Evangelios (tratado ya en pp. 66s). Nos referimos sólo a si los textos propios de la secta esenia de Qumrán (la hipótesis más probable) contienen o no informaciones suplementarias sobre Jesús. A esta pregunta se puede contestar también con rotundidad: no hay información ninguna sobre Jesús ni sobre la Iglesia primitiva en los manuscritos de Qumrán. Fundamentalmente por dos motivos: 1. Los manuscritos del mar Muerto se compusieron antes de la vida pública de Jesús. 2. Jesús no era esenio (cf. pp. 203s), ni sus seguidores tampoco. Los esenios de Qumrán no pudieron tener interés por el movimiento cristiano hasta después de la destrucción del asentamiento de Qumrán en el 68 d.C. Teniendo en cuenta los datos proporcionados por los textos

mismos de Qumrán, por la arqueología y por los estudios de cronología de los manuscritos mismos no puede prestarse la menor atención a obras modernas que interpretan los escritos del mar Muerto arbitrariamente como una historia oculta, en clave, para iniciados, del cristianismo primitivo.

Las obras que han intentado expandir esta idea son todas publicaciones sensacionalistas. Entre ellas, la de M. Baigent y R. Leigh, *El escándalo de los rollos del mar Muerto* (Martínez Roca, Barcelona, 1992), es quizás la más conocida. Otras menos populares por falta de versión al castellano y de un tono pseudocientífico, como la de B. Thiering (*Jesus and the riddle of the Dead Sea Scrolls. Unlocking the secrets of his life story*) («Jesús y el enigma de los rollos del mar Muerto. Descubrimiento de los secretos de su vida», San Francisco, 1992), y la de R. Eisenmann y M. Wise (*Jesús y los cristianos primitivos. Los rollos del mar Muerto descifrados*; ed. alemana, Munich, 1993), propalan las mismas ideas. Respecto a estas obras hay que decir simplemente —de la mano de un investigador reciente, H. Stegemann (*Los esenios, Qumrán, Juan Bautista y Jesús*, Trotta, Madrid, 1996, 22ss)— que todo su montaje se basa sobre tres afirmaciones rotundamente falsas:

- La primera: que hasta 1991 sólo se había presentado al público el 25% del material de Qumrán. La *verdad* es que hasta ese momento se había publicado el 80% de los textos, pero en ediciones que esos periodistas o autores parecen no haber conocido. Es más: de los textos más amplios e importantes que afectan directamente a la comprensión del Nuevo Testamento y del primitivo cristianismo se había publicado ya en 1970 más del 90%.
- La segunda: que todo este retraso en la publicación de los manuscritos (del que se ha hecho eco la prensa con tanto escándalo) se debió a maquinaciones del Vaticano, el cual —según estos autores— no tenía el más mínimo interés en que aparecieran los textos para que no se acabara «el negocio eclesiástico». La *verdad*, por el contrario, es la siguiente: la edición de los textos se encargó tanto a investigadores católicos como a protestantes o agnósticos (de los siete miembros del equipo original de edición sólo tres eran católicos). El Vaticano jamás tuvo el control físico de los manuscritos, de modo que bien poco podía hacer para impedir su publicación. El retraso en la edición (por cierto, en la edición de textos menos importantes en general para la interpretación de la historia del cristianismo primitivo que los publicados casi de inmediato) se ha debido exclusivamente a circunstancias personales de los investigadores encargados de ella:

muerte, desgracias o crisis personales, exceso de trabajo en otros ámbitos universitarios, etc., o a problemas técnicos: lo que queda por editar son fragmentos minúsculos, difíciles de descifrar o de encajar en lo que conocemos.

- La tercera: que la cronología de los textos es errónea, que muchos de ellos pertenecen a la época cristiana y que, por tanto, han de interpretarse bajo esta luz: esos textos desvelan la historia secreta y verdadera del cristianismo primitivo. La *verdad*: gracias a los estudios paleográficos (análisis de los tipos de letra y el modo de escribir de los escribas) es hoy irrefutable que el grueso de los manuscritos de Qumrán es anterior al cambio de era, y todos anteriores al año 50/60 d.C. Los análisis, por medio del carbono 14 y de modernos espectómetros, de pequeños restos de los manuscritos demuestran que la datación previa de los paleógrafos es absolutamente acertada. Si es así, ¿cómo van a desvelar la historia secreta de Jesús, que muere bien entrados los años treinta del siglo I, o del cristianismo primitivo, que como construcción teológica se forma después de esos años, unos textos que son cronológicamente anteriores?

En síntesis: en los manuscritos del mar Muerto no hay información directa y expresa sobre el Jesús histórico, ni tampoco sobre el cristianismo.

III. TRES TIPOS DE IMÁGENES DE JESÚS

Admitida, pues, la historicidad básica de la figura de Jesús y que las fuentes principales para reconstruir su vida son los Evangelios canónicos, sobre todo los Evangelios sinópticos, la moderna investigación (cf. Brown, *Introducción*, 166-168) ha distinguido tres figuras de éste: el Jesús de hecho, el Jesús histórico y el Jesús de los Evangelios:

1. El *Jesús de hecho* estaría dibujado por una relación de «todo lo que nos puede interesar sobre él: fecha exacta de su nacimiento y muerte, detalles reveladores sobre su familia y parientes, cómo se llevaba con ellos y cómo creció, cómo y dónde ejerció su oficio antes de su vida pública, qué aspecto tenía, cuáles eran sus preferencias respecto a la comida y la bebida, si se ponía o no enfermo de vez en cuando, qué humor tenía y si los habitantes de Nazaret lo consideraban su amigo o hasta qué punto lo apreciaban, etc.» (Brown, 166) De esto nada nos dicen los Evangelios, por lo que toda reconstrucción de tales datos es absolutamente aventurada, y en la mayoría de los casos fantasiosa.

2. El *Jesús histórico* es «una reconstrucción erudita basada en una lectura bajo la superficie de los Evangelios que los despoja de todas las interpretaciones, amplificaciones y desarrollos que pudieron haber tenido lugar en los treinta a setenta años que separaron el ministerio público y la muerte de Jesús de los Evangelios escritos» (Brown, 166-167).

3. El *Jesús de los Evangelios* se «refiere al retrato dibujado por el evangelista. Procede de una disposición muy selectiva del material sobre Jesús con el fin de promover y fortalecer una fe que acerque a las personas más a Dios» (Brown, 167).

El Jesús que nos interesa en esta parte de la guía es el segundo. A pesar de las dificultades que encierran los Evangelios como obras históricas, podemos estar seguros de obtener de ellos ciertas informaciones fidedignas sobre Jesús. El análisis comparativo y minucioso de los datos que nos ofrece la triple tradición sinóptica (Mateo - Marcos - Lucas), la información fiable que puede obtenerse cuando se encuentran datos muy antiguos en el Cuarto Evangelio —datos todos que de algún modo no han podido sufrir retoques «posteriores»—, más lo que podamos inferir de un conocimiento del marco histórico, geográfico, político, religioso y social donde se desarrolló la actividad de Jesús —Judea y Galilea del siglo I— son la base de esta reconstrucción (cap. 9).

IV. CRITERIOS PARA JUZGAR LA AUTENTICIDAD DE LAS TRADICIONES SOBRE JESÚS

Desde que comenzó la investigación histórica sobre Jesús con H. S. Reimarus (pp. 136 y 169), el historiador aplica una serie de *reglas o criterios* para discernir lo antiguo (perteneciente al Jesús histórico) de lo más moderno (interpretaciones, retoques o añadiduras de las comunidades cristianas) en la figura de Jesús presentada por los Evangelios. Esos «criterios» son como normas u orientaciones filológicas a las que debe atenerse todo investigador, pues le ayudan a ir construyendo un conjunto seguro. Los principales son los siguientes:

1. *Criterio de desemejanza o disimilitud*: ciertos dichos y hechos de Jesús pueden considerarse auténticos si se demuestra que no pueden derivarse de, o son contrarios a concepciones o intereses del judaísmo antiguo o del cristianismo primitivo.

Un caso típico son ciertos detalles de la figura de Jesús que contradicen de algún modo lo que luego la fe cristiana pensó sobre él, y que por tanto no es

fácil pensar que sean inventados. Un ejemplo: en los Evangelios la figura del Nazareno tiene un aura de bondad, mansedumbre y serenidad. En Mt 11,29 Jesús mismo afirma ser «manso y humilde de corazón». Por ello cuando el evangelista Marcos (1,41) nos dice que en cierta ocasión Jesús se «enfadó muchísimo» (gr. *orgistheís*) cuando un leproso le pidió que le curase debemos sospechar que estamos ante un recuerdo histórico: Jesús no era sólo manso, sino también iracundo. Ese dato contradice su proverbial mansedumbre. Nadie se habría atrevido a inventarlo. No es extraño que escribas posteriores enmendaran el texto eliminando el «se enfadó muchísimo» escribiendo «se compadeció». Otro ejemplo puede ser el uso de *Abbá* (arameo, «Padre», en tono familiar) por parte de Jesús (Mc 14,36; cf. Gál 4,6 y Rom 8,15). En la época en la que Jesús vivió este modo de dirigirse a Dios era absolutamente raro. Solían utilizarse otras expresiones como «Nuestro Padre celestial», etc., que guardaban una mayor deferencia y distancia respecto a Dios. En Mt 6,9 («Padre nuestro que estás en los cielos...») se recoge la expresión más usual. Puede sospecharse por tanto que este uso peculiar de Jesús, que va en contra de lo normal del judaísmo de la época, y que no tiene otra razón de haberse transmitido salvo el que Jesús se expresara así, es histórico. Un último ejemplo es la afirmación evangélica de que Jesús no conoce el día ni la hora de los momentos finales del mundo (Mc 13,32). Esta afirmación contradice la noción posterior de que Jesús es un ser divino, que todo lo sabe y conoce.

2. *Criterio de dificultad*. Es una variante del criterio anterior: es muy probable que una tradición proceda del Jesús histórico cuando tal tradición causa muchos problemas a la Iglesia posterior. No es lógico que ésta invente tradiciones sobre Jesús que luego habrían de plantearle dificultades para explicarlas.

Un ejemplo: el bautismo de Jesús. A la Iglesia de finales del siglo I y a la del II causó problemas el hecho de que Jesús, Dios y ser sin pecado, fuera bautizado como un pecador por Juan Bautista para la remisión de los pecados. Parece improbable que una historia tan molesta para los intereses teológicos de la Iglesia primitiva fuera un puro invento de ésta.

3. Criterio de *atestiguación múltiple*: se pueden considerar auténticos aquellos dichos o hechos de Jesús que están testimoniados por diversos estratos de la tradición, por ejemplo, la fuente Q, Mc, material propio de Mt o de Lc, tradiciones especiales recogidas por Jn o por otras fuentes exteriores al Nuevo Testamento si son fiables y muestran una información independiente (por ejemplo, ciertos Evangelios apócrifos como el texto primitivo reconstruible del *Evangelio de Pedro;* el *Evangelio de Tomás*, el llamado *Papiro Egerton* 2; el *Papiro de Oxirrinco* 840). Igualmente debe considerarse como atestigua-

dos múltiplemente los dichos o hechos de Jesús recogidos por *formas y géneros literarios diferentes*, y por tanto de diverso origen.

Un ejemplo: la predicación del reino de Dios como tema central de la actividad de Jesús aparece testimoniado en todas las fuentes (desde «Q» hasta el *Evangelio de Tomás*) y en diversos géneros literarios como parábolas, diálogos didácticos, bienventuranzas, etcétera.

4. Criterio de *coherencia o consistencia*: se puede aceptar como material auténtico de Jesús todo aquello que es coherente o consecuente con lo establecido como auténtico por los otros tres criterios.

Ejemplo: a partir del uso de *abbá* por parte de Jesús y las diversas menciones a sus ratos de oración se deduce que Jesús predicaba la cercanía de Dios al ser humano.

El más importante de los cuatro criterios hasta aquí enumerados es el número 1 (con su variante, n.º 2). Sin embargo, su utilización exclusiva ofrece flancos para una crítica seria. Es evidente que esta regla es un «criterio de mínimos». Admitir sólo como histórico aquello que no se parezca en nada a la herencia judía de Jesús o al pensamiento sobre él de la Iglesia posterior es inaceptable, porque supondría perder en la imagen de Jesús todo lo que éste tuvo en común con el judaísmo de su tiempo y todo lo que las comunidades cristianas posteriores compartieron con él. La pintura de Jesús deducible de este criterio resultaría distorsionada y sería a todas luces falsa. Hay que complementarlo con otra regla que dé razón de lo que Jesús compartía con su tiempo, pues es hoy comúnmente admitido que Jesús sólo puede entenderse dentro de las coordenadas, sociales, políticas, económicas y religiosas del Israel/Palestina de su tiempo.

5. Recientemente se ha insistido (la idea es antigua y de hecho se ha aplicado siempre) en un complemento a estos criterios que va en la línea de la inserción de Jesús en las coordenadas de su momento histórico. Esta norma de discernimiento puede designarse como *criterio de plausibilidad histórica* y se expresa así: es histórico en la reconstrucción de Jesús aquello que encaje con los datos obtenidos por medio de los cuatro criterios anteriores y contribuya a situar plausiblemente a Jesús en su contexto y coordenadas judíos. También será histórico lo que en este contexto y en la figura global de Jesús obtenida anteriormente contribuya a explicar situaciones peculiares del cristianismo primitivo que se pueden aclarar por la influencia de Jesús en sus seguidores. Por tanto, sería histórico en nuestras fuentes «lo que cabe entender como influjo de Jesús en sus seguidores y al mismo tiempo sólo puede haber surgido en un contexto judío».

Curiosamente, este criterio de plausibilidad histórica conduciría más bien a sostener lo contrario al criterio de desemejanza, a saber que todo lo que se afirma de Jesús pero no puede encajar en el previsible contexto judío de su época tiene los visos de no ser histórico. Esta observación es correcta, pero la investigación histórica debe ser siempre un modelo de equilibrio y deben conjugarse ambos criterios.

Tras este conjunto de observaciones previas pero necesarias presentamos en el capítulo siguiente una imagen o pintura, en síntesis, de lo que, en nuestra opinión, puede saberse hoy razonablemente del Jesús histórico, el fundamento del Nuevo Testamento. Se trata de un consenso de mínimos basado en el acuerdo entre estudiosos independientes durante más de doscientos años de investigación.

Capítulo 9

EL JESÚS HISTÓRICO. SUMARIO DE UNA «VIDA» DE JESÚS SEGÚN UNA LECTURA CRÍTICA DE LOS EVANGELIOS

I. FAMILIA Y FORMACIÓN DE JESÚS

1. *¿Nacido en Belén o en Nazaret?*

Mateo y Lucas nos dicen que Jesús nació en Belén, mientras que los otros dos evangelistas presuponen que su nacimiento ocurrió en Nazaret. Ésta era una tradición bien asentada, pues a Jesús jamás se le llamaba «Jesús de Belén», sino «de Nazaret», y éste era el modo de expresar en la antigüedad el lugar de nacimiento. Jn 7,41s muestra que algunos del pueblo dudaban de que Jesús fuera el mesías precisamente porque no era nacido en Belén: «¿Acaso va a venir de Galilea el Mesías? ¿No dice la Escritura que el Cristo (= Ungido; «Mesías») vendrá de la descendencia de David y de la ciudad de Belén?».

Bastantes años más tarde de la muerte de Jesús (hacia el 80-90), después —sin duda— de la composición del Evangelio de Marcos (que no trae ninguna narración de la infancia), Mateo y Lucas creyeron conveniente añadir a sus escritos una historia del nacimiento de Jesús. Pero estas dos narraciones (Mt 1-2; Lc 1-2) son tan diferentes entre sí que no pueden combinarse sus datos. Ya sabemos por las páginas anteriores que según los exegetas de hoy día, incluso los católicos, estos relatos son «historias teológicas», es decir, narraciones modeladas conforme a modelos del Antiguo Testamento, que no exponen hechos históricos, sino que son sólo el vehículo de enseñanzas teológicas. En estas circunstancias, ante la contradicción mostrada por los evangelistas en lo que se refiere al lugar de nacimiento de

Jesús, es más verosímil pensar que la verdad histórica se encuentra en la tradición representada por los evangelios de Juan y Marcos: Jesús nació en Nazaret con toda seguridad, y sólo después, cuando se creía firmemente que era el mesías, se compuso la historia de su nacimiento en Belén. Mateo hace vivir a los padres de Jesús por aquellos días en Jerusalén, mientras que Lucas los presenta morando en Nazaret y trasladándose a Belén a causa de un censo imperial. Respecto a este último dato se ha dicho ya que es también inverosímil. Las dos genealogías de Jesús presentadas por Mt 1,1-17 y Lc 3,23-38 son dos tradiciones totalmente diferentes e imposibles de casar entre sí. Fueron pergeñadas separadamente con la intención teológica de emparentar a Jesús con David una vez que la creencia en que aquel era el mesías fue absolutamente firme entre sus seguidores.

En conclusión: lo más probable es que Jesús fuera oriundo de Nazaret y sólo luego se plasmara la historia de que nació en Belén para dar plena justificación a sus pretensiones mesiánicas, de acuerdo con las Escrituras. No hay por qué negar el dato de Mt y Lc de que Jesús naciera en época de Herodes el Grande, poco antes de la muerte de éste, ocurrida el año 4 a.C. Jesús, pues, nació antes de la era cristiana, cuyo inicio erróneo se estableció unos seis años más tarde. Nada se sabe del día de su nacimiento: el 25 de diciembre es una fecha convencional, establecido por la Iglesia para hacer coincidir la fecha del nacimiento de Jesús con la de Mitra o la del Sol invicto. No es posible, como afirma Lc 2,2, que Jesús naciera en los momentos del censo de Quirino, pues éste se celebró en el 6/7 d.C. (Schürer I, 515-549).

2. *La familia y hermanos de Jesús. Educación*

Aunque Marcos y Juan prescinden del tema, tanto Mateo como Lucas insisten en que Jesús nació de una madre virgen. Algunos investigadores han pensado que el origen de esta creencia nació entre los primeros seguidores de Jesús sólo años más tarde cuando se pensó que el texto de Is 7,14 («He aquí que una *muchacha joven* va a dar a luz un hijo...» —referido históricamente al futuro nacimiento del rey Ezequías, hijo de Ajaz—, pero interpretado por la traducción griega de los Setenta como «una *virgen* dará a luz un hijo...») era una profecía mesiánica y, por tanto, aplicable a Jesús. Los Evangelios mismos contienen, por el contrario, tenues alusiones que indican que los que vivieron cerca del tiempo de Jesús pensaban que éste había nacido de modo normal. En Jn 1,45 se dice que la gente conocía al Nazareno por su nombre tradicional de «Jesús, hijo de José, de Nazaret», y

semejantemente, en Lc 4,22 y Jn 6,42, se le llama «hijo de José». Las epístolas genuinas de Pablo, que anteceden cronológicamente a los Evangelios, hablan de la encarnación, pero nunca mencionan una concepción milagrosa ni el nacimiento virginal. Gál 4,4 implica un nacimiento natural y Rom 1,3 no parece hacer ninguna alusión a la concepción milagrosa.

El texto mismo del Evangelio de Mateo, defensor de la virginidad de María *antes del parto*, implica que la madre de Jesús tuvo una vida conyugal normal al menos después del nacimiento de su primogénito: «Y no la conoció hasta el día en que ella dio a luz...» (1,25). A pesar de los esfuerzos de algunos exegetas por ofrecer una traducción diferente («y sin haberla conocido dio a luz...», basándose en un pretendido trasfondo arameo de la frase griega; cf. p. 79), la versión normal del texto es la arriba presentada. Mt 12,46; 13,55; Mc 3,31-35 y 6,3 aluden con normalidad a los hermanos de Jesús, e incluso citan sus nombres: Santiago (Jacobo), José, Simón y Judas.

Sólo a partir del siglo II, en el Evangelio apócrifo denominado *Protoevangelio de Santiago* (9,2) cuando entre algunos pocos cristianos había tomado ya carta de naturaleza la doctrina de la perpetua virginidad de María, se inventó la teoría de que esos «hermanos» procedían de un anterior matrimonio del viudo José. En el siglo IV, con san Jerónimo, esta suposición fue sustituida por otra más exitosa: basándose en algunos pasajes del Antiguo Testamento (Gn 13,8; 14,16; 29,15; Lv 10,4; 1 Cro 23,22) en los que el vocablo «hermano» podía entenderse como «primo» o «pariente», el término «hermano» en los Evangelios —las referencias a los hermanos de Jesús— se transformó en alusiones a los «parientes» de Jesús. Pero esta teoría carece de base en los Evangelios, puesto que estos escritos fueron compuestos directamente en griego. El vocablo que emplean los evangelistas es *adelphós*, que significa siempre «hermano» uterino; si hubieran pretendido expresar «primo» o «pariente» tenían los evangelistas a su disposición otras palabras (*anepsiós*, por ejemplo), que no hubieran inducido a una innecesaria confusión a sus lectores griegos. La primitiva Iglesia de Jerusalén fue gobernada en sus primeros años por un hermano de Jesús, Santiago, sin que nadie entendiera este parentesco de un modo analógico ni sintiera la necesidad de precisar que no era un verdadero hermano, sino un «primo» o «pariente». Otros representantes de la Iglesia primitiva, el ascético Tertuliano incluido, jamás se interesaron o preocuparon por defender una virginidad perpetua de María. Por tanto, lo más verosímil históricamente es aceptar que Jesús tuvo hermanos en el pleno sentido de la palabra.

No hay por qué dudar del oficio de Jesús y del de José: carpintero, o maestro de obras en general. Jesús fue probablemente a la escuela, sabía leer (Lc 4,16) y escribir, debió de recibir una formación básica en las Escrituras, y tuvo una especial disposición para el hecho religioso. Es posible también que debido a su oficio y al número considerable de paganos que rodeaba Nazaret (cf. cap. 5) que podían recibir sus servicios de carpintero, Jesús supiera algo de griego. Lo suficiente como para defenderse en los asuntos de su negocio. El análisis lingüístico de alguno de sus dichos y parábolas ha conducido a algunos investigadores a afirmar que Jesús conocía el hebreo, la lengua sagrada de las Escrituras, además del arameo, su lengua materna.

3. *Jesús, ¿soltero, casado, viudo?*

Aunque casi todos los que rodeaban a Jesús eran casados, los textos evangélicos nada nos dicen, en favor ni en contra, de un matrimonio de Jesús mismo o de Juan el Bautista. En todo caso dan a entender que Jesús era célibe. Este posible celibato del Maestro de Nazaret está sustentado en dos argumentos. En primer lugar *el del silencio*. Jamás se nombra en el texto evangélico la esposa de Jesús, mientras que sí se habla con toda naturalidad, por ejemplo, de la suegra de Pedro (Mt 8,14). Y este silencio no debe interpretarse como una censura, como si los pasajes que hablaran de la esposa de Jesús hubiesen sido eliminados posteriormente, puesto que cuando se compusieron los Evangelios no existía problema especial en mostrar a Jesús como casado, si lo hubiese sido. En *segundo lugar*, y sobre todo, por una interpretación de la sentencia de Jesús «Hay otros que se hicieron a sí mismos eunucos por amor al reino de los Cielos» (Mt 19,12). La exégesis supone que Jesús se aplicaba a sí mismo y a algunos de sus discípulos esta frase. Jesús estaría, pues, no casado para guardar la mayor apertura posible a las exigencias perentorias del Reino —disponibilidad de ánimo, fácil traslado de lugar por necesidades de la predicación, huida de peligros, etc.—, no porque el casarse fuera estrictamente malo en sí respecto a las exigencias estrictas de los momentos antes de la llegada del reinado de Dios.

Hay intérpretes del Nuevo Testamento, sin embargo, para quienes es posible que Jesús estuviera casado. Su primer argumento se basa en las costumbres de aquellos años, sobre todo la arraigada norma de la época que prohibía a todo rabino —y Jesús lo era, aunque no sabemos si estrictamente ordenado o no (por imposición de las

manos)— ser célibe cuando adquiría su plenitud de varón, digamos antes de los treinta años. Un segundo argumento se apoya en el frecuente trato que Jesús tenía con mujeres, tal como cuentan los Evangelios canónicos. Se interpreta este hecho como que Jesús hubo de ser casado en algún momento.

El tercero se basa en algunos textos evangélicos que contienen algunos indicios de una tradición sobre el estado de casado de Jesús, tradición que más tarde desapareció por diversas circunstancias, sobre todo porque los Evangelios fueron editados —se afirma— en el siglo II, época que en la Iglesia reinaba un enorme aprecio de la continencia sexual. Estos textos son los siguientes: *a*) las bodas de Caná (Jn 2): el texto adquiere mejor sentido si se piensa que Jesús era el auténtico novio, sobre todo por la preocupación por el vino servido en ellas; *b*) las palabras de Jesús en la cruz según Jn 19,26: «Mujer, ahí tienes a tu hijo». Enmendando el texto actual darían a entender que Jesús se dirigía a su mujer, no a su madre; *c*) La primera aparición del Resucitado según el Evangelio de Juan (Jn 20,13): su esposa sería María Magdalena pues, en efecto, Jesús se apareció en primer lugar a esta mujer, quien se dirige a él llamándole «Señor», es decir, «mi marido» según el lenguaje del momento. Igualmente la misteriosa frase «No me toques» de Jn 20,17 tendría un significado sexual; *d*) Jn 12,3: María (de Betania) unge los pies de Jesús y los enjuga con sus cabellos, episodio atemperado en la versión de Mt 26,6-13 y Mc 14,3-9.

La tradición sobre un Jesús casado que cree verse tras estos textos, todos del Evangelio de Juan, tiene su continuación en ciertas afirmaciones de los Evangelios apócrifos: En el *Evangelio de Felipe* se lee: «Eran tres las [mujeres] que caminaban con el Señor constantemente, María, su madre, y su hermana Magdalena, a quienes ellos llamaban su consorte. María es, pues, su hermana, su madre y su consorte»: NHC II 59,6-9. Y en pp. 63, 33-37 - 64,3: «La consorte de [Cristo es María], la Magdalena. [El Señor amaba a María] más que a todos los discípulos y la besaba en la [boca] con frecuencia. [Al verlo], los demás [discípulos] le decían: '¿Por qué la quieres más que a todos nosotros?'». En el *Evangelio de María* (10,1-3) se halla lo siguiente: «Sabemos que el Salvador te amó más que a las demás mujeres». El *Evangelio de Tomás* apunta igualmente que la familiaridad de Jesús con otras mujeres era también evidente. Así en el *logion* 61 (pp. 43, 25-28) se lee: «Salomé dijo: '¿Quién eres tú, hombre... Tú has subido a mi cama y has comido en mi mesa'». Es claro que «cama y mesa» significan vida marital.

Respecto a estos últimos textos conviene observar que se hallan dentro de unos Evangelios gnósticos y deben ser interpretados, naturalmente, de acuerdo con las ideas gnósticas. Según el *Evangelio de Felipe*, que distingue entre el matrimonio normal, manchado e impuro, y el espiritual, puro, estos pasajes han de entenderse simbólicamente, referidos al «matrimonio espiritual», no carnal. Los textos indicarían sólo que Jesús tenía un especial contacto espiritual con las mujeres ya que la hembra representa al ser espiritual errante, perdido en este mundo. Tratando con ella, o «uniéndose» simbólicamente con ellas, el Salvador indicaba que redimía a ese espíritu errante. Por otro lado, ciertos Evangelios apócrifos presentan a Jesús como un decidido y enconado adversario del matrimonio. Cuenta el *Evangelio de los egipcios*, frag. 1, que en cierta ocasión preguntó a Jesús Salomé, una de las mujeres que le acompañaban: «¿Hasta cuando estará en vigor la muerte?». Y dicen que el Maestro le respondió: «Durará mientras vosotras las mujeres sigáis concibiendo y dando a luz. Y has de saber que he venido para destruir las obras de la mujer, esto es, la concupiscencia y todas sus secuelas, la generación y la subsiguiente corrupción». Con otras palabras, la venida de Jesús significa la eliminación del matrimonio.

Y respecto a los pasajes del Evangelio de Juan es conveniente recordar que a partir de él, tal como nos ha llegado hasta hoy, no podemos reconstruir con seriedad el presunto texto base en el que se conservaba la tradición del Jesús casado. Tampoco tenemos pruebas de una reelaboración semejante de la tradición evangélica en el siglo II que habría borrado las huellas del matrimonio de Jesús por un amor exagerado a la virginidad. En consecuencia, en este tema del estado civil de Jesús no podemos afirmar nada con seguridad. La hipótesis de que Jesús fuera viudo es simplemente una especulación pura.

De haber sido Jesús un rabino soltero, esta anomalía en el mundo judío de la época sólo tendría su explicación en una mentalidad religiosa próxima en este punto a la de los esenios. Algunos de los miembros del grupo eran célibes y propugnaban este modo de vida para otros. Es claro que una buena parte de la teología de Jesús presenta notables concomitancias con la teología esenia. Teóricamente por tanto es perfectamente posible argumentar que Jesús participaba de este amor por el celibato compartido con los esenios.

4. *Jesús ¿discípulo de Juan Bautista?*

Los Evangelios no nos ofrecen a este respecto una imagen uniforme. Ni siquiera se ponen de acuerdo sobre si Jesús fue de hecho bautiza-

do o no por el Bautista. Mateo y Marcos lo afirman; Lucas lo niega indirectamente (3,19-21: sitúa la prisión de Juan antes del bautismo de Jesús) y Juan deja el asunto en la duda (cf. pp. 155ss, 384 y 386). Es casi seguro que Jesús fue bautizado por Juan Bautista, pues no es verosímil que los cristianos posteriores hayan inventado esta historia que de algún modo situaba a su maestro en un nivel inferior al del Bautista y arrojaba algunas dudas sobre la impecabilidad de Jesús. Al recibir el bautismo, éste aceptaba la necesidad de la conversión para huir del juicio divino que se avecinaba.

Juan era una, entre otras, de las figuras «mesiánicas» que pulularon por la Palestina de la época (pp. 87s y 90s) y que se enmarcan en lo que se ha llamado «movimientos de renovación o restauración de Israel». Al predicar un perdón de los pecados al margen de la institución cultual del templo de Jerusalén, cuyos sacrificios eran el signo visible de ese perdón, Juan Bautista se enfrentaba implícitamente a las autoridades centrales del judaísmo. Lc 3,15 nos dice que al menos ciertas personas identificaron a Juan Bautista como el mesías. Las vestiduras de Juan y el lugar de su predicación estaban cargados de simbolismo. El Bautista predicaba en el «desierto» —lugar donde se encontraba el pueblo de Dios en tránsito hacia la tierra prometida— en la cuenca oriental del río Jordán. Desde allí exhortaba a la penitencia y a prepararse para la venida inmediata del juicio de Dios (el día de la visita de Yahvé) y probablemente para el subsiguiente reinado de éste en Israel. El bautismo de penitencia y conversión a una verdadera observancia de la ley de Moisés era el rito de tránsito por el que los bautizados ingresaban en el auténtico Israel, en la tierra prometida, al otro lado del río. *Cuando Jesús se bautiza asume las doctrinas de Juan y su marco de pensamiento*. Esta afirmación es importante para situar teológicamente los inicios de la actividad pública de Jesús, marcado por las siguientes ideas: el mundo tal como era hasta entonces se iba a terminar de inmediato; era absolutamente necesario que Israel se convirtiera puesto que el día del juicio de Dios era inminente; pronto vendría una figura divina, «el más fuerte», que instauraría el dominio de Dios sobre Israel; el fin de la conversión era prepararse justamente para ese futuro reinado de Dios que significaba activar la alianza de éste con su pueblo; la ley de Moisés era el marco de esa alianza, por lo que había que observar totalmente la Ley.

Los evangelistas nos dicen que Juan fue encarcelado por Herodes Antipas simplemente porque se oponía a su matrimonio con Herodías, su cuñada (Mc 6,17ss). Pero los motivos de fondo tuvieron que ser diferentes o, al menos, no sólo esos. Flavio Josefo apunta (*Anti-*

güedades de los judíos XVIII 5,2) que Herodes había prendido a Juan porque le tenía miedo políticamente: poseía el Bautista tal facultad de persuadir a la gente que podía fácilmente suscitar una revuelta... mesiánica se entiende. A causa de estos recelos de Herodes, Juan fue conducido a la fortaleza de Maqueronte y asesinado allí. El aspecto mesiánico de Juan y sus peligrosas implicaciones políticas iluminan de modo indirecto la misión de Jesús, parecida a la del Bautista.

Dado que Jesús fue bautizado por Juan Bautista y que el Cuarto Evangelio nos pinta al primero bautizando por su cuenta —cerca del Bautista— a los que se acercaban a oír su predicación (Jn 3,22-23), se puede sospechar razonablemente que Jesús *fue en principio un discípulo de Juan* (Jn 10,40). Atraído por su predicación, Jesús abandonó Galilea y siguió los pasos del Bautista. Por ello la tradición evangélica dibuja a ambos personajes con una luz muy semejante. En Mc 6,14-15; 8,27-29; Lc 1,76 y Jn 1,20 vemos que Jesús era a veces considerado, como Juan, una encarnación de Elías, o el mismo Bautista reencarnado tras su asesinato, y que a Jesús, lo mismo que al Bautista, lo consideraron también el mesías de Israel. Debieron, por tanto, trabajar juntos, movidos por intereses comunes (Mc 11,27-33; Mt 11,16-19). En Mt 4,17/23,33 predica Jesús con las mismas palabras del Bautista (Mt 3,2/3,7). La oración del Padrenuestro, que se atribuye en los Evangelios a Jesús, podría en realidad proceder de Juan Bautista (cf. Lc 11,1: «Enséñanos a orar como Juan enseñó a sus discípulos»), cuya autoría luego se negó y se le traspasó a Jesús.

5. *Formación de un grupo independiente por parte de Jesús*

Presumiblemente, debió de llegar un momento en el que surgieron diferencias entre Juan Bautista y Jesús, por lo que este último se apartó del maestro, y fundó su propio movimiento religioso llevándose consigo algunos de los antiguos discípulos de Juan (Jn 1,40; cf. Hch 1,22). No se conoce la causa de esta presunta crisis, pero se puede sospechar que se debió a uno de estos dos motivos: o Jesús consideró que la predicación de Juan acerca del reino de Dios no era lo suficientemente enérgica y adolecía de algunas oscuridades (por ejemplo: para Juan el juicio divino era inminente; para Jesús había aún un cierto tiempo para mostrar buenas obras), o comenzó a sentir que Dios le indicaba que él, no Juan, era el destinado a proclamar la venida inmediata del reino de Dios. Es muy posible que en estos momentos no se considerara Jesús el mesías de Israel. Esto debió ocurrir probablemente hacia el final de su vida pública, por una evolución

interior. Un reflejo de esta crisis lo tenemos en el relato legendario de las tentaciones del desierto (Mt 4,1-11) en la que se ve cómo el héroe de la historia se retira al desierto a orar y reflexionar. Allí supera una serie de tentaciones que pueden poner en peligro su misión y sale fortalecido, tras vencer al demonio, para asumir su tarea.

Cuando se compusieron los Evangelios las historias que hablaban de Jesús y su relación con el Bautista fueran retocadas por los cristianos en el sentido de hacer de Juan un mero precedente, un precursor, de Jesús (Mc), o un testigo cualificado de la misión de éste (Jn). Incluso algunas narraciones cristianas intentaron cortar los lazos entre los dos personajes indicando que el Bautista ya estaba en prisión cuando Jesús comenzó su ministerio (Lc 3,19 y cf. Mc 6,14). De estos retoques proviene el que no nos quede claro cuál fue exactamente la figura del Bautista y su relación con el Nazareno.

El nuevo grupo de Jesús recorrió la Galilea rural, es decir, Jesús se centró en la gente del campo evitando las grandes aglomeraciones ciudadanas llenas de paganos. Este hecho tiene su sentido porque, como ya indicamos (p. 181), es en ese ambiente campesino en el que Jesús creía que se debía comenzar a predicar el reino de Dios. Los desheredados de la tierra eran probablemente para Jesús los verdaderos israelitas que conservaban las tradiciones antiguas —no los habitantes de las ciudades—, el germen de la restauración de todo Israel. Pero una aclaración: no es que Jesús alabara y prefiriera la pobreza en sí (el reino de Dios, como veremos, es más bien signo de abundancia), sino porque la pobreza actual de sus oyentes los hacía más disponibles para aceptar el mensaje del reino de Dios. Todos los participantes del nuevo grupo dejaron sus familias, incluido Jesús, para dedicarse sin descanso a predicar en pro de la renovación de Israel. Al principio los hermanos de Jesús lo consideraron un trastornado (Mc 3,21) y no participaron de su movimiento. Más tarde, tras su muerte, se agregarían al grupo de seguidores (Hch 1,14). De entre sus oyentes Jesús invitaba a algunos a seguirle de un modo absoluto y exclusivo. De entre sus discípulos, Jesús escogió a doce, que representaban las doce tribus de Israel (Mc 3,16 par.). Éstas eran la base del futuro reino de Dios.

Jesús atraía a muchas multitudes con su palabra. Estaba bien dotado para la retórica popular y tenía una brillante imaginación para componer historias y parábolas con las que transmitía su mensaje. Sobre todo su predicación por medio de parábolas, símiles y mensajes redondos y sonoros dotados de ritmo y, a veces, rima, hacía accesible su pensamiento incluso a los más humildes e incultos. Con este

modo de predicar sencillo e imaginativo Jesús era bien entendido y las gentes retenían en su memoria las ideas centrales de sus sermones. Acompañaba a Jesús mucha gente durante sus misiones de predicación, entre ellas abundantes mujeres, lo cual era excepcional entre los maestros judíos de su tiempo. A juzgar por el Evangelio de Juan, María Magdalena ocupaba un puesto especial entre ellas.

II. EL MENSAJE DE JESÚS

Como ya indicamos, el núcleo de la predicación de Jesús debió de ser al principio bastante parecido al de su maestro Juan Bautista, es decir, daba por supuestas las verdades centrales de la religión judía. Sobre todo primaba en Jesús la creencia en un Dios cercano, a la vez padre y rey de su pueblo, que procuraba la salvación de todos, incluidos aquellos pecadores y paganos que desearan abandonar su mala vida y abrirse al reino de Dios.

Esta idea del Reino y su proclamación a todo Israel conforme a las promesas de la Alianza componían el mensaje fundamental que ocupaba la actividad de Jesús. Un detalle muy importante para comprender este mensaje es observar que Jesús nunca explicita a sus oyentes qué es exactamente el reino de Dios. El Nazareno da por supuesto que todos sus oyentes saben a qué se refieren sus palabras, y tan sólo aclara o glosa algunas de las características más prominentes del Reino en ciertas parábolas (por ejemplo, el Reino es obra soberana de Dios [Mc 4,26]; los actos y preocupaciones humanas no tienen influencia en su llegada maravillosa [Mc 4,3-8]; los criterios para valorar el reino de Dios y de su acción no se corresponden con los humanos [Lc 16,1-8; 18,9-14], etc.).

La falta de explicación precisa por parte de Jesús de lo que él entendía por reino de Dios nos indica que tal concepto no era una novedad de Jesús, sino que representaba lo que los judíos del momento entendían normalmente por él. Reducido a sus términos más escuetos, este ideal del Reino significaba la venida de Dios en poder para reinar sobre Israel, es decir, la actuación definitiva de Dios en el marco de la Alianza —tal como la consignaban los profetas (el «día de Yahvé: Is 13,6; Ez 13,5; Joel 1,1ss, etc.— y aspiraba a la liberación político-religiosa del pueblo judío. Esta acción divina para instaurar su dominio sobre Israel acarrearía la perdición de los que no aceptaran el mensaje, y la postrera y definitiva salvación junto con muchas bendiciones divinas para quienes se hallaren preparados a aceptar el

Reino por la penitencia. Este ideal, que se corresponde totalmente con lo que afirmaba el conjunto del Antiguo Testamento, es recogido por Lucas al principio de su Evangelio, aunque luego se olvida un tanto de él. Dice María, la madre de Jesús, en alusión a lo que hará el fruto de su vientre: «Desplegó la fuerza de su brazo..., dispersó a los soberbios..., derribó a los potentados de sus tronos..., a los hambrientos colmó de bienes..., acogió a Israel su siervo..., como había prometido a nuestros padres» (Lc 1,51-55). El programa que expresa Zacarías, para su hijo Juan —y para Jesús—, es muy parecido y se sitúa en las mismas coordenadas de la antigua Alianza: «Nos ha suscitado una fuerza salvadora en la casa de David, su siervo, como había prometido desde tiempos antiguos..., que nos salvaría de nuestros enemigos y de las manos de todos los que nos odiaban» (1,69-74).

Las características del reino de Dios predicado por Jesús son, al menos aparentemente, un tanto contradictorias: es un «reino o reinado de Dios» que se realiza en el futuro, pero con unas ciertas características de comienzo en el presente; es un reino material, que se realiza en este mundo, pero con insistencia en sus elementos espirituales; es un reino con claras implicaciones indirectas en la política del momento, pero su proclamador, Jesús, no parece tener interés por la política, ni por poner los medios políticos para su realización. La ética del Reino anunciado por Jesús es también complicada: predica valores absolutos y eternos, pero lo que más destaca en ella es una moral de seguimiento de Jesús muy exigente y radical, quizás imposible de cumplir, válida quizá sólo para las vísperas inmediatas del advenimiento del reino de Dios. Es preciso explicitar brevemente cada uno de estos puntos. Al considerarlos, se podrá caer en la cuenta de que la imagen de Jesús que de ellos se desprende es un tanto diferente de la que el común de los cristianos imagina.

1. *Un reino para un futuro inmediato*

El «Reino» es una *entidad esencialmente futura,* aún no llegada, «que ha de venir», cierto, aunque de modo inmediato. Ello se deduce de textos muy claros como Mc 1,15; Lc 10,9; Mc 11,9-10: «Se ha cumplido el plazo; el reino de Dios está cerca»; «Bendito el reino que viene, de nuestro padre David». Todo ello es tan evidente que no se puede negar, pero hay otros textos, aún más claros, que destacan ese carácter de futuro del Reino. Aunque se discute si proceden o no del Jesús histórico, al menos muestran que sus más inmediatos seguidores pensaban en un reino para un futuro inmediato, y que esta idea

era una herencia de Jesús. Así Mc 9,1: «Algunos de los aquí presentes no gustarán la muerte...»; Mc 13,29-30 (ejemplo de la higuera); Mt 10,23: «No habréis acabado con las ciudades de Israel antes de que vuelva este Hombre»; Mt 24,34: «Os aseguro que todo se cumplirá antes de que pase esta generación», etc. Las «bienaventuranzas» (Mt 5,1-10/Lc 6,20-23) prometen unos bienes *futuros*.

Todos estos pasajes de los Evangelios contradicen de tal manera las concepciones teológicas de la Iglesia posterior —que se va acomodando a la ausencia de ese fin del mundo anunciado (caso de Lc y Hechos)— que tienen todos los visos de ser auténticos *en su núcleo principal*. Jesús predicó, pues, una venida, una instauración del reino de Dios, súbita e inminente que habría de alcanzar su pleno y efectivo cumplimiento en aquellos mismos días en suelo de Israel. Este «reino de Dios» de ningún modo puede comprenderse como un reino puramente espiritual, interno, presente ya en realidad en el corazón del creyente. Mas, por otro lado, según los Sinópticos, sobre todo el Evangelio de Lucas (Mt 12,28; Lc 17,21), esa «venida» del Reino ha comenzado de algún modo en el presente. De acuerdo con Mc 2,21-22, hay algo realmente nuevo en ese anuncio de Jesús que introduce un cambio en las concepciones más normales del judaísmo de su tiempo, que se imaginaba la era mesiánica (o reino de Dios) como algo muy alejado en el futuro. Jesús anuncia por el contrario que ese tiempo mesiánico ha llegado y que ¡el reino de Dios está a las puertas!

Si se interpreta bien, no hay de hecho contradicción entre los dos anuncios: reino futuro / que comienza de algún modo en el presente. Jesús estaba convencido de que el final del mundo tal como él lo vivía era inminente y, a la vez, de que los *preludios* del Reino, es decir, el nuevo mundo traído por Dios, se estaban haciendo visibles ya. Su actividad de exorcista era el principal argumento: el enemigo principal de Dios y del Reino, Satanás, *estaba siendo ya derrotado, en el presente*. «Si por el dedo de Dios expulso a los demonios, he aquí que ha llegado a vosotros el reino de Dios» (Lc 11,20). Jesús consideraba, pues, los preludios del futuro inminente casi como con una presencia. Pero el Reino como tal aún no había venido.

2. *Un reino de bienes materiales y espirituales*

El reino de Dios traerá no sólo bienes espirituales, sino también materiales, en cuanto que el reino de Dios tendrá lugar en la tierra (de Israel). Ello se deduce también con claridad de una serie de pasajes de

los Evangelios sinópticos. De entre las bienaventuranzas (Mt 5,1-10/ Lc 6,20-23), que prometen la pronta realización de las promesas de salvación divina para Israel, la crítica considera generalmente como auténticas tres: «Bienaventurados los pobres, porque de ellos es el Reino de los cielos»; «Bienaventurados los que tienen hambre, porque serán saciados»; «Bienaventurados los que ahora lloran, porque reirán / serán consolados». El *contenido material* de estas promesas es indudable. La comunidad de Jesús con sus discípulos y con otros acompañantes celebrando banquetes y comidas comunes —tanto que los discípulos del Bautista les acusan de no observar las costumbres del ayuno (Mt 9,14)—, y la misma imagen del banquete mesiánico como la mejor representación del reino de Dios (Mt 8,11), nos inducen a pensar que éste tenía unas connotaciones de clara satisfacción de las necesidades materiales. El concepto del festín mesiánico es descrito en un texto tardío del Antiguo Testamento, Is 25,6-7, con rasgos puramente materiales: «Hará Yahvé Sebaot a todos los pueblos en este monte un convite de manjares frescos, convite de buenos vinos: manjares selectos, vinos depurados...». Jesús podría bien haberse referido a este texto cuando anuncia: «Os digo que muchos vendrán de oriente y occidente para sentarse a la mesa con Abrahán, Isaac y Jacob», según leemos en Mt 8,11 = Lc 13,29. Lo mismo podemos sospechar del discurso de Jesús a sus discípulos recogido en Lc 12,22-33. En él exhorta Jesús, en las vísperas del advenimiento del Reino según su opinión, a no preocuparse por lo que se ha de comer o vestir, ya que Dios se ocupará de ello, al modo como lo hace con los pájaros del cielo o las flores del campo, satisfaciendo las pertinentes necesidades. Luego concluye: «Buscad el reino de Dios y todo eso se os dará [es decir, por parte de Dios] por añadidura [= Mt 6,33]. No temáis mi pequeño rebaño porque le ha parecido bien a vuestro Padre concederos el Reino».

Si el que sigue la proclama de Jesús, ya en las vísperas del Reino, no ha de preocuparse por lo material, mucho menos en la realización del reinado divino en cuanto tal, pues allí «comeréis y beberéis a mi mesa, en mi Reino» (Lc 22,30). El discurso de Jesús parece hacer alusión a un reino futuro en el que el aspecto material está totalmente resuelto por Dios. Otros textos que nos indican, al menos indirectamente, la naturaleza material del Reino son Mc 9,33ss; «¿Quién es el mayor en el Reino de los cielos?», o 10,37: «Concédenos que nos sentemos en tu gloria el uno a tu derecha y el otro a tu izquierda», y especialmente Mt 19,29: «Todo aquél que haya dejado casas, hermanos, hermanas, padre, madre, hijos o hacienda [es decir, los que

siguen a Jesús y dejan sus bienes y familia para dedicarse a proclamar la venida del Reino] recibirá el ciento por uno [aquí, y luego] heredará la vida eterna». Estos pasajes sólo alcanzan su verdadero sentido si se los contempla a la luz de la idea tan judía de que el reino de Dios comportaba una esperanza de bienes materiales y una nueva y buena situación política para Israel en ese mundo venidero.

El pasaje arriba citado de Mt 8,11/Lc 13,29 implica que según la doctrina de Jesús sobre el reino de Dios participarán en él de algún modo los paganos. Por lo demás, es éste un rasgo que está muy presente en la doctrina de la «restauración de Israel»: en los tiempos mesiánicos serán congregadas por Dios los restos dispersos de las doce tribus (desde la época de la dispersión al final de los reinos del Norte y de Judá) y en la gloria futura de Israel participarán algunos paganos. Esta última idea está muy clara en variados textos de profetas del Antiguo Testamento sobre todo de época del Exilio e inmediatamente posteriores. Los pasajes más importantes son: Is 49,5s; 56,1-8; 60,10-14; 66,18-24 y Miq 4. Pero aunque algunos paganos participarán del Reino, el tono general de estos textos habla más de un sometimiento de los gentiles a Yahvé y a su pueblo elegido que de una conversión en masa a la ley de Moisés. Jesús debía de participar de estas ideas de la restauración que serán también muy importantes en el cristianismo primitivo como veremos (cf. pp. 245s). Otra observación importante es que el texto de Mt 8,11/Lc 13,29 parece presuponer que los antiguos patriarcas de Israel resucitarán para participar físicamente de las bondades del reino mesiánico.

3. *Implicaciones políticas indirectas del mensaje de Jesús sobre el reino de Dios*

a) La predicación de este reino de Dios terrenal conllevaba un gobierno de Dios sobre Israel. Era ésta una concepción totalmente religiosa, aparentemente no política, pero este anuncio de un gobierno absolutamente divino, teocrático, de la tierra de Israel por parte de Jesús *acarreaba consigo indirectamente consecuencias políticas en la Judea y Galilea de su tiempo*. Una muy clara era la oposición, al menos implícita, pero nítida, al poder extranjero sobre Israel. Desde la vuelta del Exilio (siglo V a.C.) se había ido formando en Israel la concepción de que un reinado de Dios era incompatible con el hecho de que el pueblo elegido estuviera dominado por príncipes extranjeros, por otros que no fueran su señor natural, Dios. En la Galilea de Jesús —como en otros lugares de la cuenca mediterránea— no había reli-

gión sin Estado y el señor del estado era el representante de Dios. Es clara la consecuencia: en el reino de Dios que Jesús predicaba, donde la «constitución» que gobernaba era la ley de la Alianza, no tenían cabida los romanos, ni los herodianos, ni los comerciantes griegos del entorno de Judea/Galilea, ni siquiera los judíos que no abrieran su corazón a las exigencias del Reino.

Estas ideas explican la negativa de Jesús a pagar el tributo al César. El famoso texto de Mc con su enigmática frase «Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios» (11,17), ha sido interpretado en multitud de ocasiones en el sentido de que Jesús permitió el pago del tributo. Pero bien considerado, el dicho puede significar, y probablemente significó, justamente lo contrario. Hay que dar a Dios lo que es de Dios; Israel es de Dios; si se pagara el tributo, ello significaría dar al rey de Roma lo que es de Dios. Probablemente Jesús mantenía esta postura, aunque fue voluntaria y sibilinamente ambiguo para no tener complicaciones con las autoridades. Que fue así queda claro a partir de las acusaciones contra Jesús recogidas por Lc 23,2: «Hemos comprobado que éste [Jesús] anda amotinando a nuestra nación, oponiéndose a que se paguen tributos al César y diciendo que él es Mesías y rey».

De los Evangelios sinópticos se deduce también que los discípulos de Jesús y otros seguidores ocasionales (Mt 9,27; 21,9, etc.) consideraron al Nazareno, al menos al final de su vida, «Hijo de David» con las consecuencias que ello implicaba para la relación con los ocupantes romanos. Cierto que Jesús podía tener una idea de ese mesianismo un tanto distinta —como luego veremos— a la usual, si es verdad que entró en Jerusalén sentado en un pollino (Mt 21,7; Mc 11,7; Lc 19,35; cf. Jn 12,12-19). Pero aunque —como veremos también— Jesús no tenía aspiraciones políticas, *desde fuera* lo que significaba en el siglo I en Israel ser «Hijo de David» tenía connotaciones políticas y guerreras, a saber, el propósito de eliminar el poderío político sobre Israel de quien no fuera el legítimo descendiente de David (en ese momento los romanos o los herodianos).

La postura de Jesús en materia de política queda iluminada también por los siguientes hechos: los romanos vieron en Jesús a un pretendiente mesiánico peligroso para Roma y por ello lo ejecutaron como un rebelde (Mc 15,27 y Mt 27,38.44); Jesús tenía al menos a un celota por discípulo (Lc 6,15; cf. Hch 1,13); la proclamación del reino de Dios por parte de Jesús tiene a veces cierto carácter de violencia, pues en Lc 22,36 Jesús incita a armarse a sus seguidores: «El que no tenga [espada] que venda el manto y se compre una..., de

hecho lo que a mí se refiere toca a su fin». Cf. también Mt 10,34: «No vine a poner paz, sino espada...»; Mt 11,12: «Los violentos toman por la fuerza el reino de Dios» = Lc 16,16; los pasajes de la ética de Jesús que favorecen la pobreza, y sus ataques contra los ricos —a los que luego aludiremos más detenidamente— indican una mentalidad de cambio político-social, en el sentido de querer trastocar la mala situación social presente en el Israel de su momento. El magisterio de Jesús sobre la riqueza y la pobreza, no sólo como cuestión personal sino también como la gran cuestión colectiva y social, se inserta en el marco de la venida del reino de Dios entendido como la instauración de una nueva situación política, de una nueva constitución de la sociedad.

b) Por otro lado, sin embargo, la proclama del Reino por parte de Jesús parece no ser político-militarista, o al menos *era menos política* que el mesianismo unido a esa predicación tal como se entendía normalmente *en el Israel del siglo I*. Aquí hay novedades en la doctrina de Jesús, pues la imagen de conjunto de éste no es en absoluto militarista. En primer lugar: las narraciones evangélicas dan a entender que el Reino predicado por Jesús no exige una victoria militar sobre los paganos tal como se preveía en el imaginario de muchos judíos (basados, por ejemplo, en Is 24,21-23; 33,17-22; *Oráculos Sibilinos* judíos III 767). Todas las narraciones evangélicas nos muestran a un Jesús totalmente desinteresado por la política directa y desde luego por la economía y la posible preparación de un ejército para oponerse a los romanos. No se desprende de los Evangelios que la acción directa y violenta para poner en marcha el Reino fuera importante en la predicación central de Jesús. Esta ausencia indica más bien que Jesús debió de pensar que *era cosa sólo de Dios poner en marcha el proceso para instaurar el Reino*. Podemos sospechar que su entrada como mesías en Jerusalén era entendida por Jesús como un prerrequisito para que Dios actuase por sí mismo (por medio de alguna acción celeste) e implantase su reinado sin especial intervención humana. El punto de vista principal de Jesús se concentra en el destino del individuo dentro del Reino (cf. Lc 11,20). La victoria de Dios sobre el poder de los demonios se aplica preferentemente a los individuos particulares. Jesús no habló apenas del resultado final de la acción de Dios —es decir, de la restauración política del pueblo— y más de la salvación de cada uno dentro de ese Reino.

4. *¿Un Jesús nacionalista?*

En conjunto, las *implicaciones políticas indirectas* de la predicación de Jesús sobre el reino de Dios respecto a los momentos que vivía su país nos hacen pensar que él era más nacionalista que lo que hoy muchos imaginan. El Reino era en principio sólo para los judíos, el pueblo de la Alianza; en todo caso, algunos paganos convertidos accederían al Reino en segundo lugar. Los Evangelios nos han conservado algunas frases que nos dibujan la predicación de Jesús bajo esta luz. Cuando envía a los doce discípulos a extender su predicación del Reino, Jesús les dice: «No toméis el camino de los gentiles ni entréis en ciudades de samaritanos; dirigíos más bien a las ovejas perdidas de la casa de Israel» (Mt 10,5-6). En el episodio de la curación de la hija de la mujer sirofenicia, Jesús llama «perros» a los gentiles (denominación común entre los judíos nacionalistas de la época) y justificaba su negativa a efectuar un exorcismo argumentando así: «Espera que primero se sacien los hijos [es decir, los beneficios del reino de Dios en primer lugar para los israelitas], pues no está bien tomar el pan de los hijos y echárselo a los perrillos» (Mc 7,24-28). Según el Evangelio de Juan (12,20) unos griegos se acercan a Jesús atraídos por su fama y pretendían hablar con él; pero parece que Jesús no los recibió. En el Evangelio de Mateo se nos cuenta (17,24ss) que Jesús no había pagado ese año el didracma, el tributo anual al Templo (probablemente como muestra de oposición a los colaboracionistas saduceos), y daba como razón: «¿Qué te parece, Simón? Los reyes de la tierra ¿de quién cobran tasa o tributo, de sus hijos o de los extraños?» Al contestar él: «De los extraños», díjole Jesús: «Por tanto libres están los hijos». El pasaje indica bien un tipo de mentalidad nacionalista con la contraposición hijos / extraños.

5. *La ética que Jesús predicaba*

La ética de Jesús forma parte muy importante de su proclama del Reino y contribuye mucho a formarnos una idea de la imagen de Jesús que en este capítulo se dibuja. La ética del Nazareno, tal como aparece en la tradición de los Evangelios sinópticos, es compleja y contiene rasgos peculiares, en los que él insistió especialmente, y generales, es decir, propios del judaísmo de su tiempo.

a) Sobre los *rasgos generales* de la ética de Jesús no es preciso detenerse en exceso, pues son los mismos que los preceptos morales que observaba cualquier judío piadoso de la época. Éstos se centran

en la aceptación sin disputa de la existencia de Dios y su soberanía, etc., y en la observancia de la ley dictada a Moisés y otras normas de la Alianza. Sí hay que destacar en este ámbito la insistencia de Jesús en la necesidad de que el ser humano se guíe en todo momento por la voluntad divina. Ésta se manifiesta en una interpretación correcta de la Ley y en una comunicación con la divinidad por medio de la oración. El precepto fundamental característico del «Evangelio» de Jesús es *el mandamiento del amor*. Los textos claves se hallan en el Sermón de la Montaña, Mt 5,38-48: «Habéis oído que se dijo: *Ojo por ojo y diente por diente*. Pero yo os digo que no resistáis al mal; antes bien al que te abofetee en la mejilla derecha, preséntale también la otra... el que te obligue a andar una milla vete con él dos... Habéis oído que se dijo: *Amarás a tu prójimo* y *odiarás a tu enemigo*, pero yo os digo: amad a vuestros enemigos y rogad por los que os persiguen... si amáis a los que os aman, ¿qué recompensa tendréis?», que tienen su paralelo en el Sermón del Llano de Lucas (6,27-35). La intensificación del precepto del amor lleva consigo algunas consecuencias. La más importante es la exaltación del valor de la humildad para con el prójimo (lo que se ha llamado «renuncia voluntaria a los privilegios del estatus»): «El que quiera ser grande sea vuestro servidor, y el que de vosotros quiera ser el primero, sea siervo de todos» / «Los primeros serán los últimos y los últimos los primeros» (Mc 10,43-44/Mt 16,3).

Jesús —como también ciertos fariseos— radicaliza el mandamiento del amor al prójimo proclamando la necesidad de amar a los enemigos y a los despreciados por el orden social vigente. Para Jesús los «enemigos» no eran sólo los adversarios personales, sino en especial los adversarios del reino de Dios. También manda amar a éstos pero no en cuanto enemigos de Dios, sino como individuos que potencialmente deben convertirse para, también ellos, entrar a formar parte del Reino. Ahora bien, si no se convierten o muestran mala o torcida voluntad, la posición de Jesús es muy dura con ellos. En los Evangelios estos enemigos están concentrados en las figuras de los fariseos, escribas y saduceos, con quienes discutió ásperamente. En su vida pública Jesús puso en práctica esta actitud, puesto que no fue precisamente un modelo de contención, paciencia y amor con los enemigos del Reino: las furiosas diatribas contra fariseos, saduceos y escribas, que se oponían a su modo de entender las exigencias de la venida del reino de Dios, llaman la atención. Según Mt 10,16 Jesús dice de sus discípulos que son «ovejas en medio de lobos»; en el mismo Evangelio (11,20) los ayes contra las ciudades impenitentes,

que no se avienen a su mensaje, son durísimos. En 12,39 no duda en denominar a sus connacionales «generación malvada y adúltera» y, finalmente, en Mt 12,34, Jesús se hace eco de la predicación de su maestro Juan Bautista y afirma de los de su generación que son una «raza de víboras...». Todos estos pasajes no pintan a un «Jesús manso y humilde de corazón» (Mt 11,29), sino a un personaje de recio temperamento que no dudaba en expresar con palabras fuertes su directa oposición a todos los que se opusieran a su proclama de la venida del reino de Dios, amenazándolos con la condenación.

b) Respecto a la ética particular proclamada por Jesús se puede afirmar que es «interina», es decir, se trata de una moral de preparación para la venida del reino de Dios (Schweitzer; en nuestro país, Puente Ojea). Hay tres rasgos de las normas morales de Jesús que no pueden tener una aplicación absoluta porque la sociedad humana quedaría aniquilada, sino tan sólo en los momentos de ansiosa espera de la venida del Reino. Estas normas de conducta suponen un Jesús escatológico y apocalíptico, es decir, con la mirada fija en los momentos finales del mundo presente, que se imaginaba inmediatos.

- En primer lugar, *los ataques de Jesús contra los ricos en general:* Lc 16,19-31: parábola del pobre Lázaro y el rico epulón; Lc 18,22-25 y el paralelo de Mt 19,21 (el joven rico); las bienaventuranzas: Lc 6,20-21; los ayes contra los ricos de Lc 6,24-26 y el desprecio por las riquezas. En principio, esta polémica contra la gente adinerada no es un ataque en sí a la abundancia de bienes materiales (se ha dicho anteriormente que el futuro reino de Dios, según Jesús, tendrá abundancia de bienes materiales), sino un distanciamiento fuerte respecto a los ricos del mundo presente en cuanto están tan apegados a sus bienes que no se abren a las exigencias del Reino que se avecina. Los momentos de espera del Reino llevan a una oposición explícita entre Dios y la riqueza (Mammón: Mt 6,24). Hay que vender los bienes y repartirlos a los pobres. Luego, ya en el Reino, la teocracia absoluta que en él imperará dejará a las riquezas en un lugar secundario. Por otro lado, los ataques de Jesús a los ricos denotan algo más que un aviso contra los bienes de este mundo como impedimento espiritual (ausencia de disponibilidad) para la recepción del Reino. La defensa de los pobres implica una cierta hostilidad por parte de Jesús contra la dominación social de las clases elevadas sobre las inferiores, desequilibrio que debía ser corregido por Dios cuando implantara su Reino.
- En segundo, el mensaje de Jesús *no exalta en absoluto el valor del trabajo como creatividad necesaria en este mundo*. La sentencia recogida en Lc 12,22s («Dijo a sus discípulos: Por eso os digo: No

andéis preocupados por vuestra vida, qué comeréis, ni por vuestro cuerpo, con qué os vestiréis [...] fijaos en los cuervos que ni siembran ni cosechan; que no tienen ni bodega ni granero, y Dios los alimenta. ¡Cuánto más valéis vosotros que las aves!», aparte de un abandono en manos de la Providencia, como es usualmente interpretada, indica también una orientación de la mente hacia los momentos finales: en ellos hay que ocuparse del Reino, no de los menesteres terrenales. El llamado «comunismo de consumo de bienes» que practicó la comunidad primitiva de Jerusalén, tal como nos lo transmiten los Hechos de los apóstoles (2,42-47; 4,32-35), tuvo su fundamento en los dichos de Jesús que basaban la perfección del discípulo en la venta de sus bienes y la entrega de éstos a los pobres (Lc 18,22; Lc 12,33; 14,33; Mc 10,17-26), esperando —*sin trabajar*, sólo preocupados de la oración— la inmediata venida del Juez. Es impensable pensar que esta doctrina sobre la riqueza deba ser aplicada como norma ética duradera en la vida ordinaria. Más bien apunta a unos momentos en los que se esperaba un fin del mundo inmediato, y en los que bastaba para la subsistencia en los pocos días que faltaban el producto de bienes anteriores vendidos a los no creyentes.

- Un tercer rasgo de la moral específica «interina», es decir, para los momentos anteriores a la inmediata venida del reino de Dios, es *el poco aprecio por los vínculos familiares* que muestran ciertos dichos al parecer auténticos de Jesús. Lo que importa a Jesús es la *formación de una nueva «familia» de los que esperan la venida del Reino*. En Mc 3,31-35 Jesús indica cuál es el verdadero parentesco en los momentos anteriores a la llegada del Reino: «Éstos son mi madre y mis hermanos: quien cumpla la voluntad de Dios, ése es mi hermano, mi hermana y mi madre». Otra dura sentencia de Jesús es la de que «los muertos deben enterrar a sus muertos» (Lc 9,60), lo que suponía algo insólito en el ambiente judío del siglo I. Dejar a un fallecido sin enterrar representaba un atentado contra la pureza ritual y un verdadero quebrantamiento de los nexos familiares, aunque sin importancia en esos momentos finales: «Tú vete y anuncia el reino de Dios» (*ibid.*). El desligamiento de los vínculos familiares en el seguimiento de Jesús está expresado con mayor claridad aún en Lc 14,25: «Caminaba con él mucha gente y volviéndose les dijo: Si alguno viene donde mí y no odia [es decir, 'se desprende', 'estima en menos'] a su padre, a su madre, a su mujer, a sus hijos, a sus hermanos, a sus hermanas y hasta su propia vida no puede ser discípulo mío». Y, por último, en Lc 20,34-35 se deja en claro que en el reino de Dios el matrimonio es inútil: «Los hijos de este mundo toman mujer o marido; pero los

que alcancen a ser dignos de tener parte en el otro mundo y en la resurrección de entre los muertos, ni ellos tomarán mujer ni ellas marido, ni pueden morir, porque son como ángeles y son hijos de Dios, siendo hijos de la resurrección». Parece evidente que esta sentencia de Jesús se refiere a los momentos posteriores al final. Pero la contraposición con los «hijos de este mundo», no dispuestos a aceptar la venida del Reino, no es menos evidente, así como que el ideal sería anticipar ahora lo que será luego. Pablo lo ha entendido así en el capítulo 7 de su Carta primera a los corintios: «No obstante, digo a los no casados y a las viudas: Bien les está quedarse como yo» (v. 8); «Entiendo que, a causa de la inminente necesidad, lo que conviene es quedarse como cada uno está» (v. 26); «Os digo, pues, hermanos: el tiempo es corto. Por tanto, los que tienen mujer, vivan como si no la tuviesen» (v. 29).

Como se puede observar, estos preceptos, o consejos —que prescinden de los bienes de la tierra, que no exhortan precisamente al trabajo, que no fomentan los lazos familiares— distan mucho de poder ser cumplidos o de ser tomados como modelo en un mundo que dura y continúa. Una comunidad estable en la tierra no puede regirse por estas normas propugnadas por Jesús. Ponerlas en práctica con todas sus consecuencias significaría el fin de cualquier sociedad organizada. Al conjunto de estas severas normas se ha denominado «ética radical de seguimiento para ser digno del Reino». Tales directrices encajan y se explican bien en el ambiente social-político de la ansiosa espera de una intervención celestial que acabara, entre otras cosas, con el injusto mundo presente, con el odioso dominio de los gentiles, como colectivo, sobre Israel, un dominio que era contrario a la Alianza y que no dejaba cumplir la ley divina como se debería.

6. *La religión de Jesús*

La imagen que se desprende de los Evangelios sinópticos acerca de la religión de Jesús es la siguiente:

1. *Jesús se sitúa en el marco de las esperanzas judías escatológicas de la mayor parte del judaísmo contemporáneo*. Jesús aceptaba los puntos de vista religiosos fundamentales de este judaísmo que se basa en los esquemas de la tradición profética de Israel. Estos puntos son los mismos que hemos indicado al afirmar (p. 179) que Jesús, al bautizarse por manos de Juan, aceptaba el marco ideológico en el que se enmarcaba el bautismo de éste. Recordemos que este marco es en síntesis el siguiente: el final de la historia de Israel estaba a punto de

llegar; Israel se había descarriado como pueblo y estaba en grave peligro de que sobre él cayera la ira de Dios, es decir, un juicio terrible; el único modo de evitar este juicio era provocar un cambio fundamental en la mente y en el corazón: había que convertirse a la Ley y prepararse para la venida del reinado o gobierno de Dios.

2. *Jesús aparece en los escritos evangélicos como un judío practicante*. Jesús se atiene sin discutirlas a las principales prácticas religiosas de su nación, y frecuentaba habitualmente los centros de culto y de enseñanza del judaísmo de su entorno. Jesús predica continuamente en las sinagogas, y respeta y visita al Templo en las fiestas anuales.

3. *Jesús no quebrantó la Ley mosaica* y afirmó con rotundidad la validez de la Ley en su conjunto como único medio de salvación. De ello da testimonio Mateo en el Sermón de la Montaña (Mt 5,17-18) y Lc 16,17. Los resúmenes de la Ley que hace Jesús (la llamada regla de oro «Compórtate con los demás como querrías que ellos hicieran contigo»: Mt 7,12 y Lc 6,31) o «Amor a Dios y al prójimo como resumen de la Ley y los profetas» (Mc 12,29-31/Mt 22,37-40/Lc 10,26-28) son exactamente los mismos que los de la mejor tradición de los maestros más venerados de entre los rabinos. Sin embargo, muchos autores cristianos han afirmado que Jesús quebrantó explícitamente la Ley anunciando su derogación. Si esto fuera así, habría que declarar falsos los textos citados hace un momento y no se explicaría en absoluto cómo los primeros cristianos seguían observando cuidadosamente la Ley y frecuentando piadosamente el Templo (Hch 2,46). Algunos de los ejemplos más importantes y discutidos son los siguientes:

- Las *curaciones en sábado*. Pero curar no era estrictamente ningún trabajo en la época (en tiempos posteriores a Jesús sí se considerará trabajo formar barro con la saliva, por ejemplo, como medio para curar). Por tanto Jesús no quebrantaba nada curando. Los observadores hostiles descritos por los Evangelios consideran inquietante el comportamiento de Jesús (su acción podría parecer un trabajo), pero nunca lo tachan de ilícito. Lo que hace Jesús es algo típicamente rabínico: escoger entre dos mandamientos en conflicto y guardar aquel que le parece más importante: entre la necesidad de salvar la vida y la obligación de guardar el sábado se elige el primero. Otros rabinos hicieron y enseñaron lo mismo.
- Jesús tampoco infringió las *normas concernientes a los alimentos*. Es verdad que comía con pecadores (con la intención de animarles a la conversión y a prepararse, también ellos, para la venida del Reino), pero nunca aparece acusado de ingerir alimentos impuros o prohibidos. La afirmación de Mc 7,19 de que Jesús «declaró puros todos los

alimentos» es un clarísimo comentario del evangelista, un comentario personal que no corresponde a palabra ninguna de Jesús. La máxima del Nazareno, «Lo que sale de la boca es lo que hace verdaderamente impuro al hombre» (Mc 7,19-20), era también doctrina de algunos fariseos, doctrina que Jesús defiende. Lo único que pretendía Jesús era señalar qué es realmente lo impuro, pero sin cuestionar el concepto de la «impureza» y sin dejar de admitir que lo «impuro» separa de Dios. Jesús desea profundizar en el espíritu auténtico de la Ley, no abolirla. Una auténtica prohibición de las normas alimentarias no aparece con claridad en el Nuevo Testamento hasta el capítulo 10 de los Hechos que refleja un momento avanzado del cristianismo (visión de Pedro: todas los animales y sus carnes son puras. Por ello la voz celeste le dice «Mata y come»: 10,13).

- La *cuestión del divorcio*. Era éste un tema muy discutido en su época. Frente a los que opinaban que al varón le estaba permitido «dar libelo de repudio a su mujer por cualquier causa» (escuela de Hillel), Jesús se alineaba con los fariseos más rigoristas (escuela de Shammai): al marido sólo se le permite el divorcio si la mujer es adúltera, y justifica su doctrina con una interpretación muy exigente de Gn 1,27 (Mt 19,9 par.) al estilo de la teología de los esenios: al principio de la creación Dios hizo al hombre varón y mujer (en singular). De esta formulación se extraía la idea de que desde el principio del mundo Dios había determinado un hombre para una mujer y viceversa. Por tanto, no era posible el divorcio, salvo en caso de una flagrante falta contra la moral sexual (así en Mt 19,9).
- Las *denominadas «antítesis»* dan la impresión de derogar el valor de la Ley («Se ha dicho, pero yo os digo»: cf. el Sermón de la Montaña en Mt 5,20-48). Pero no es así. Bien examinadas, las antítesis van justamente en el mismo sentido de radicalizar la Ley, de ahondar en el espíritu auténtico de ella. Estas «antítesis» tienen paralelos en las sentencias de otros rabinos. No hay, pues, que pensar que Jesús se pone a la misma altura que Dios, con poderes para alterar la Ley; Jesús no altera la Ley; propiamente ni siquiera la corrige, sino que va a la esencia de lo que la Ley exige. Jesús hace la Ley aún más radical. En 5,31 Jesús radicaliza la permisividad de Moisés, que según él, iba contra el designio primitivo de Dios (muy claro en Mt 19,3-9 como en Mc 10,2-9).

En conclusión: Jesús no cuestiona en modo alguno la identidad judía. La circuncisión, la aceptación y veneración del Libro sagrado, el sábado, las normas profundas de pureza son admitidas por él de todo corazón. Lo que discute Jesús, lo mismo que algunos fariseos de la época, son ciertas disposiciones de la Ley oral (cf. p. 100) que esta-

ba en vías de consolidarse. Es sólo el cristianismo posterior a Jesús el interesado en presentar al maestro como superador de la Ley en un momento en el que las disputas entre judíos y el incipiente cristianismo eran muy tensas. Si tenemos en cuenta la centralidad de la venida del reino de Dios en Jesús, la tendencia a la radicalización de la ley es una buena muestra sociológica de la intensificación de su judaísmo por oposición clara a un espíritu helenístico de asimilación con los paganos. Esta radicalización sigue en el fondo una pauta judía: llevar a sus últimas consecuencias el principio de que toda la vida debe ser regida por el espíritu profundo y auténtico de la Ley.

4. *Jesús se muestra como piadoso judío al utilizar los libros sagrados como instrumento y medio de su predicación.* En la predicación del Nazareno encontramos prácticamente todas las formas didácticas a base de la Escritura que practicaba el judaísmo antiguo:

- Reutilización de palabras o frases bíblicas. Por ejemplo, la parábola de la semilla que crece por sí sola termina con una frase tomada de Joel 4,13.
- Cita de ejemplos bíblicos para justificar alguna actuación. Por ejemplo, en los momentos de crítica de los fariseos contra los discípulos por comer espigas en sábado, Jesús recurre al ejemplo de David que comió con los suyos de los panes de la proposición (Mc 2,23-28). Jesús utiliza aquí la Escritura como lo haría cualquier fariseo.
- Deducción de un nuevo sentido de un texto bíblico por profundización o contraste. Por ejemplo, el caso citado de las «antítesis», en las que se discuten textos del Decálogo.
- Interpretación de textos bíblicos proféticos viendo en un hecho del presente el cumplimiento de la profecía en cuestión. Por ejemplo, el caso de Jesús en la sinagoga de Nazaret: en Jesús se cumple en esos momentos la profecía de Is 61,1-2 (Lc 4,17-22).
- Combinación de diferentes pasajes de la Biblia en apoyo de una doctrina, como la reinterpretación de la ley del divorcio de Dt 24 a la luz de los textos combinados de Gn 1,27 y 2,24 en Mc 10,2-9 y Mt 19,3-8.

Parece bastante evidente a partir de lo expuesto, y quedará aún más claro en lo que sigue, que la religión de Jesús no rompe con el marco fundamental del judaísmo que le tocó vivir.

a) El Dios de Jesús

1. *Cómo designaba Jesús a Dios*. Salvo en un aspecto que comentaremos a continuación (el caso del empleo de *Abbá*, para designar al

Padre) Jesús designa a Dios sin salirse de las costumbres usuales de su tiempo: lo llama «Poder», el «Gran Rey», «Altísimo», «Cielo», etc. Al igual que otros personajes de su época y para observar estrictamente el segundo mandamiento, también Jesús utiliza la perífrasis para nombrar a Dios, denominándole «el que creó el cielo y la tierra», «el que habita en el Templo», «el que se sienta en el trono», etcétera.

2. *Las líneas generales de la figura de Dios* según Jesús son las siguientes:

- *Profunda alteridad de Dios*. Dios es *otra cosa* (latín, *alter*) totalmente distinta del mundo y del hombre. La diferencia entre «mi Padre que está en los cielos» y la «carne y la sangre» es clara en los Evangelios. Dios tiene un poder especial, conocimientos especiales y una bondad especial. Es además único y sin competidores. En el relato de las tentaciones (Mt 4) la tradición cristiana muestra a Jesús rechazando la tentación satánica de no rendir culto a Dios y aparece como un adorador ejemplar del Dios único proclamado por la Torá o Ley. Todo esto es normal dentro del judaísmo.
- *Dios como padre*. El rasgo que caracteriza con más fuerza al Dios de Jesús es su aspecto de padre. La invocación y la consideración de Dios como padre no era en absoluto extraña en el Antiguo Testamento y en el judaísmo más o menos contemporáneo de Jesús. Pero Jesús insistió en este aspecto de la paternidad de Dios de un modo especialísimo. Es un rasgo típico de Jesús la conciencia de tener una relación especial con Dios que lo sitúa en un plano distinto al de los demás hombres. De entre los textos evangélicos que pueden considerarse como procedentes con casi absoluta seguridad del Jesús histórico hay como mínimo diez pasajes que nos muestran a Jesús invocando a Dios como padre, tanto en una perspectiva universalista, es decir, padre de todos los hombres, como desde una perspectiva más restringida: es decir, la paternidad de Dios manifestada sobre todo para con los que creen y siguen a Jesús, para con sus discípulos que están dispuestos a recibir el reino de Dios y ponen los medios para estar preparados. Pero es el empleo del vocablo arameo *Abbá* para invocar a Dios el que pone una nota especial en la pintura de Dios por parte de Jesús. Este vocablo no significa «papaíto», como se ha defendido muchas veces, ni tiene una connotación puramente infantil, como si Jesús se pusiera siempre en tesitura de niño cuando pensaba en Dios padre. *Abbá* significa tanto «el padre», como «padre mío» (en vocativo) o «mi padre». Lo curioso es que no encontramos hasta bien entrado el siglo II ejemplos claros de este uso en los textos judíos antiguos. La originalidad más llamativa de Jesús residiría en el hecho

de que prácticamente sólo él, en el marco del judaísmo de su tiempo, se dirige a Dios llamándole cariñosamente *abbá*. Sin embargo, hay que matizar esta afirmación: teniendo en cuenta que la expresión «Padre nuestro que estás en los cielos» era corriente en el judaísmo del siglo I, lo único que llama la atención en Jesús es no el hecho de la invocación de Dios como padre, sino su familiaridad y confianza para con él. En general la inmensa mayoría de los investigadores señala como característica especial de Jesús ese sentimiento especial de filiación respecto a Dios que le otorgaba su seguridad característica y la rotundidad de sus discursos en los que manifestaba sin dudar que transmitía lo que era la voluntad de Dios.

• *Casi total ausencia de una imagen de Dios como figura regia y de la necesaria humillación del ser humano ante la figura del Señor divino*. Es ésta otra característica de la representación de Dios en Jesús de Nazaret a pesar de su continua predicación del reino de Dios. En contra de lo que se pudiera esperar dada la insistencia de Jesús en el Reino, la piedad predicada y practicada por él, como la de otros «piadosos» del Israel de la época, se caracteriza por una expectación y una confianza sencillas respecto a Dios. Por ninguna parte aparece en las expresiones sobre Dios de Jesús algo más que esa relación especial entre la divinidad y él mismo. No hay rastro en los Evangelios sinópticos de que Jesús se considerase la segunda persona de la Trinidad.

La *imagen general* de Dios que acabamos de delinear puede corroborarse indirectamente a través de las *actitudes* que Jesús practicó y que él exigió del hombre respecto a Dios. Éstas son, principalmente dos: la fe y una oración continua. La primera, la fe, no es para Jesús simplemente creer que Dios existe, sino en contar absolutamente con él, poner radicalmente en él toda la confianza. Creer es fiarse de Dios y tener confianza en el obrar divino, en el pasado, en el presente y en el futuro. Este Dios en quien debe tenerse fe es un Dios desconcertante, que acoge y ama a los pecadores y que insta al amor de los enemigos. La segunda, la oración, es una consecuencia de la fe vivida. La fe supone una actitud de oración continua, sin palabras, privada y secreta. Es una oración de alabanza, pero también de petición silenciosa: Dios sabe lo que necesitan sus hijos, sin decírselo (Mt 7,7-11).

b) La salvación del ser humano, según Jesús

Los rasgos de la espiritualidad de Jesús nos llevan a pensar que él, como maestro de sabiduría en Israel, pensaba ante todo que la salva-

ción habría de venir de la observancia de la Ley divina, la *Torá*, pero en sus líneas más profundas y esenciales, tal como él mismo había intentado elucidar en sus discusiones con otros rabinos de su tiempo. Dentro de la observancia de la Ley, y muy de acuerdo con el espíritu de su tiempo, Jesús busca la pureza en su relación con Dios, sin duda alguna, pero no entiende el binomio pureza / impureza como la mayoría de los fariseos de su época, sino que procura ante todo aquella pureza interna y esencial que sale del corazón (Mc 7).

En esta línea, la salvación, según Jesús, es convertirse, volverse a Dios, de modo que el ser humano esté totalmente abierto y dispuesto para aceptar la venida del reino de Dios sobre la tierra con un desprendimiento absoluto de los bienes e incluso de la familia. No le interesa tanto a Jesús la santificación personal por medio de la pureza ritual o por la oración en el Templo o en la sinagoga, sino un culto en «espíritu y en verdad» (Jn 4,23), la pureza interior que se manifiesta hacia el exterior en una entrega al reino de Dios y al prójimo siguiendo el modelo del Padre celestial bondadoso y misericordioso que «hace caer la lluvia sobre justos y pecadores» («imitación de Dios»: Mt 5,45). A la hora del juicio final (último paso de la salvación) Dios valorará mucho más el amor al prójimo, la entrega generosa a él (Mt 25,35s) y el respeto hacia los demás, el abstenerse de juzgar al prójimo, que el cumplimiento escrupuloso y angustiado de la normativa humana derivada de la ley, por ejemplo, sobre el precepto del sábado.

III. LA PERSONALIDAD Y LA CONCIENCIA DE JESÚS

La personalidad de Jesús fue compleja como ocurre con todos los seres humanos grandes, y no puede caracterizarse con un par de rasgos ni encasillarse en una clase de personaje simple y claro. Jesús fue un «piadoso» con ciertos rasgos que pueden acercarlo a los fariseos, un maestro carismático, un hacedor de milagros o taumaturgo, un apocalíptico, un profeta, el mesías al menos al final de su vida, pero ante todo el proclamador y mensajero de la venida del reino de Dios en el que tendría un papel decisivo, un «hijo de hombre» y un «hijo de Dios». En lo que sigue se examinarán brevemente los rasgos principales aquí enumerados.

1. *¿Jesús fariseo o afín a los fariseos?*

Los Evangelios pintan repetidas veces a Jesús disputando agriamente contra escribas y fariseos. Esta circunstancia lleva de modo espontáneo a considerar a Jesús como adversario acérrimo de este grupo. Sin embargo, y por extraño que a algunos parezca, un análisis atento de estas discusiones señalan que el modo de entender la ley mosaica por parte de Jesús, su manera de interpretar sus preceptos, su modo de razonar, sus creencias, su sistema de enseñar al pueblo con ejemplos y parábolas... ¡se corresponden muy exactamente con las de un fariseo típico! Esto puede verse en algunas escenas dibujadas por los Evangelios. En la discusión sobre el divorcio, en la versión de Mateo que parece ser la más antigua (5,32/19,3-9, y no en Mc 10,11-12, donde el evangelista acomoda la sentencia de Jesús a la práctica romana), hemos visto ya que Jesús adopta una postura rigorista dentro de la más pura discusión interna entre los fariseos (p. 100). Otros casos, recogidos también en el llamado Sermón de la Montaña (Mt 5,17-48, o en el cap. 23 o en Mc 10,17-22) en los que la tradición muestra a un Jesús que reinterpreta la ley de Moisés en un sentido riguroso y puritano como el mejor de los fariseos, parecen ser totalmente auténticos. Lejos de abolir la Ley —como pretenderá luego Pablo— Jesús se muestra como el más pundonoroso de los fariseos exhortando a cumplirla en toda su plenitud. La famosa frase de Jesús, «el sábado es para el hombre, y no el hombre para el sábado» es igualmente típica de los fariseos. Lo mismo la llamada «regla de oro» («No hagas a otro lo que no deseas que te hagan a ti»), que es una formulación farisea. El argumento de Jesús en Jn 7,23 (la circuncisión en el octavo día no quebranta el sábado) era una interpretación típicamente farisea.

El difícil caso de las espigas arrancadas en sábado (Mc 2,23ss par) se explica, analizando cuidadosamente los textos paralelos, como un ejemplo de disquisición jurídica farisea. Jesús fue sorprendido en una situación de hambre (probablemente huyendo de los herodianos) comiendo espigas de un campo con sus discípulos. Ante las críticas, el Maestro aduce el ejemplo de David, que comió nada menos que los panes de la proposición, depositados como ofrenda en el Templo, como prueba de que en caso de necesidad —de peligro de la vida, bien supremo— no se pueden interpretar los preceptos de un modo rigorista. Este modo de argumentar es típicamente fariseo. De nuevo, entre dos preceptos Jesús escoge observar el más importante.

El famoso pasaje de Mc 7,8 («Dejando el precepto de Dios, os aferráis a la tradición de los hombres») donde Jesús parece oponerse

a la ley oral de los fariseos, es probablemente no auténtico tal como está formulado por Marcos, ya que atribuye anacrónicamente a los fariseos una opinión (declarar como ofrenda al Templo algún bien o posesión y eludir así el ayudar con ellos a los padres) que es justamente la contraria a la que ellos defendían en aquellos momentos. Igualmente, en el mismo capítulo (7,14ss), la frase «[Jesús] declaraba puros todos los alimentos», no procede del Nazareno, sino del evangelista. Bien analizado, el texto en cuestión discute un tema predilecto entre los más piadosos de los fariseos, a saber, si había que tener un exceso de preocupación con la higiene respecto a los alimentos —lo que entra en el hombre desde fuera— o más bien dejar este cuidado a Dios, y preocuparse sólo o sobre todo de aquello que verdaderamente mancha al hombre, lo que sale de dentro, los malos propósitos y pensamientos.

A la vista de estos casos, lo más prudente desde el punto de vista histórico es considerar que Jesús actuó e interpretó la Ley de un modo muy parecido al de un fariseo, más bien radical. De todas sus disputas e interpretaciones legales pueden aducirse paralelos de rabinos en las dos versiones del Talmud. Su originalidad consistió quizás en ir a lo sustancial, a lo profundo, prescindir en algunos casos de cuestiones rituales, poco esenciales, de la casuística meramente puntillosa, para intentar cumplir lo mejor y más profundamente posible el sentido auténtico de la Ley.

Para explicar esta aparente anomalía en la presentación de Jesús por parte de los evangelistas como un furioso antifariseo, siendo en realidad alguien muy cercano a esa secta, se ha pensado en dos realidades. La primera: en época de Jesús, y más tarde también, los fariseos disputaban terriblemente entre sí sobre el contenido y alcance de la Ley, sin que por eso fueran sentidos como «herejes», excluidos de la religiosidad farisea. Segunda: en los Evangelios se reflejan en realidad circunstancias posteriores a la muerte de Jesús, unos momentos en los que los grupos cristianos primitivos se iban separando y diferenciando netamente del judaísmo de la época (dominado por la corriente farisea). En las antiguas y normales historias de disputas de Jesús con sus antagonistas judíos en torno a la Ley los evangelistas sustituyeron el vocablo «judío» por «fariseo», que eran los principales oponentes de las comunidades cristianas del momento. Así este Jesús que disputaba con los fariseos era el modelo de las discusiones de los judeocristianos con los rabinos de su momento y justificaba el apartamiento paulatino del judaísmo por parte de la nueva secta de cristianos.

2. *Jesús taumaturgo: sanador y exorcista*

La tradición evangélica pinta también a Jesús como un taumaturgo (realizador de milagros) portentoso: curaciones, exorcismos, milagros en contra de las leyes de la naturaleza, como resurrecciones de muertos (Jn 11) o la tempestad calmada (Mt 8,24ss).

La mayoría de los críticos de hoy suele distinguir entre los milagros de Jesús que pertenecen al ámbito de las curaciones más los exorcismos, con un marcado componente psicológico, y los prodigios contra las leyes de la naturaleza. Esta categoría es hoy cuestionada por algunos investigadores y sustituida por otras. Así, se distingue entre «milagros de donación», como la multiplicación de los panes (donación de alimentos); «milagros de epifanía» o manifestación, por ejemplo, caminar sobre las aguas; prodigios de salvamento, como la tempestad calmada, o «milagros punitivos» o de castigo, como la maldición de la higuera. Prescindiendo de cuestiones meramente terminológicas, respecto a esta última categoría —los milagros que atentan contra las leyes normales de la naturaleza—, los estudiosos se muestran más bien escépticos respecto a su historicidad. Primero porque contienen muchos elementos legendarios y, segundo, porque la tradición antigua atribuía siempre a los grandes hombres —una vez muertos— acciones increíbles. Las leyendas de prodigios realizados por hombres famosos eran muy corrientes en la crédula mentalidad de la época. Además, de todos de los milagros que se atribuyen a Jesús tenemos otros textos de la antigüedad que afirman lo mismo de otros personajes (véase Meier, II/2, 623-689).

Otro argumento sobre la no historicidad de algunos milagros es la posibilidad seria de que ciertos relatos de milagros en los Evangelios puedan ser debidos a la necesidad de confirmar la concepción popular de que el mesías era un taumaturgo y que sus prodigios servían de cumplimiento a ciertas profecías del Antiguo Testamento. Ciertos milagros —como el caminar sobre las aguas o la tempestad calmada— podrían tener como fin el deseo teológico de pintar a Jesús como una divina figura capaz de actuar como el Yahvé de la antigua alianza. Esta intención hace sospechosos tales relatos.

A pesar de este escepticismo en lo que se refiere a los «milagros contra la naturaleza», es sumamente probable que Jesús realizara curaciones y exorcismos. Y esto por la sencilla razón de que hasta sus enemigos lo admitían interpretándolo a su manera. Así, sus adversarios argumentan que Jesús expulsaba los demonios (es decir, curaba) aliado con Beelzebub, el príncipe de los demonios (Mt 12,24).

Además no es nada extraño en un personaje carismático como Jesús. Las expulsiones demoníacas y curaciones adyacentes son procesos bien conocidos por la psicología y se realizan hoy día por múltiples sanadores.

3. *¿Jesús esenio?*

Tras los descubrimientos de los manuscritos del mar Muerto, la pregunta —tanta veces repetida— si Jesús había pertenecido a esta secta se ha formulado con mayor intensidad y frecuencia. Después de lo que se acaba de afirmar sobre un Jesús muy afín a los fariseos, la respuesta a esta cuestión está casi formulada. A pesar de la importancia de la secta esenia en el Israel en que vivió Jesús, los Evangelios no nombran ni una sola vez a los esenios (cf. p. 101). Sólo por esto es ya improbable que Jesús hubiera sido un miembro del grupo, aunque hay fundadas razones para sospechar que miembros de esta secta engrosaron las filas del cristianismo naciente, un cierto tiempo después de la muerte de Jesús.

A pesar de todo es lícito preguntarse si Jesús tuvo contacto con la secta de los esenios. No es ociosa la cuestión, pues estos judíos piadosos —según Flavio Josefo y Filón de Alejandría— eran unos cuatro mil por aquella época, y se hallaban repartidos por numerosas ciudades de la Palestina del siglo I. Los esenios de Qumrán, aislados totalmente del mundo, no eran más que una rama especial del movimiento general de la secta. Algunos otros miembros de este grupo religioso, que vivían también como eremitas solitarios, tenían la costumbre de acoger en sus casas a algunos jóvenes a quienes enseñaban la Ley y el peculiar modo esenio de entenderla. Nos consta que Flavio Josefo había sido discípulo durante tres años de uno de estos anacoretas (cf. *Guerra de los judíos* II 8,2). ¿Lo fue también Jesús? El único modo de indagar si Jesús tuvo o no contacto con esta secta es contrastar las doctrinas de uno y otros y su modo de vida, tal como aparecen en el Nuevo Testamento y en los documentos esenios, respectivamente.

Como sabemos, los esenios no eran fariseos, sino más bien un grupo de espíritu sacerdotal, más parecidos en muchos aspectos a los saduceos, gobernado por sacerdotes. Los esenios pretendían vivir una vida lo más acorde posible con la Ley —según su propia interpretación— y con la pureza ritual. Una comparación entre el talante del Maestro de Justicia —el dirigente fundador de la rama esenia qumranita— y Jesús arroja evidentes similitudes: ambos son celosos de la Ley; ambos se sienten profetas y guías de un grupo selecto a

quien disponen por la penitencia para la venida del reino de Dios; ambos luchan contra ciertos estamentos del judaísmo oficial; ambos sostienen que el fin del mundo es inmediato, y sus doctrinas sobre los momentos finales son parecidas; ambos tienen un esquema dualista de la existencia, espiritual, que se reduce a la lucha de Satán contra Dios; uno intenta llevar a cabo la economía de la salvación, otro lucha para impedirla. El Maestro de Justicia y Jesús son los representantes de Dios en esta pugna contra el Diablo en los momentos finales del mundo.

Pero también hay diferencias entre el modo de vida de Jesús y la ideología esenia. El principal es que Jesús se sintió, al menos al final de su vida, el mesías de Israel; su estilo de contacto y predicación al pueblo era eminentemente fariseo, así como su interpretación de la Ley, con una tendencia más hacia la profundidad, lo esencial de la ley de Moisés, que hacia un cumplimiento minucioso y detallista de ciertos pequeños preceptos, sobre todo rituales. La falta de ayuno de Jesús y sus discípulos y el poco aprecio de la pureza ritual por sí misma, el contacto continuo con gentes de mal vivir, el entorno de mujeres que lo seguían, su concepción de la celebración anticipada del reino de Dios por medio de los banquetes con sus discípulos; su predicación a los pecadores y prostitutas intentando ganarlos para el reino de Dios..., todo ello hace que sea muy difícil considerar a Jesús un esenio, y más en concreto un qumranita. Si alguna vez perteneció a la secta, debió de retirarse de ella.

4. *¿Cómo se vio Jesús a sí mismo?*

a) Hijo de Dios

Sin duda alguna, Jesús se vio a sí mismo como un mensajero divino con una relación especial con la divinidad. ¿Se consideró Jesús hijo de Dios en pleno sentido, es decir, hijo físico, real, consustancial con la divinidad? La respuesta positiva es sumamente improbable. De los aproximadamente 1315 pasajes en los que aparece el vocablo «Dios» en el Nuevo Testamento son sólo siete los textos que afirman con suficiente claridad que Jesús es Dios. Son éstos: Jn 1,1; 1,18; 20,28; Rom 9,5; Tt 2,13; Hb 1,18 y 2 Pe 1,1. Ahora bien, entre estos siete no hay ninguno en el que aparezca Jesús hablando directamente de sí mismo y de su naturaleza. Son otros los que hacen afirmaciones sobre ella. Según el sentir general de la investigación, incluso católica, ni uno solo de los pasajes en los que (en los tres primeros Evangelios)

se afirma directa o indirectamente que Jesús es Dios, proviene con seguridad del Jesús histórico. Es decir, los textos que afirman la divinidad, real, física, de Jesús proceden de la tarea redaccional, personal, de cada evangelista, o bien son pasajes también secundarios puestos en boca de Jesús, pero que éste no pronunció, o si los pronunció no exactamente en el sentido con el que luego lo transmiten los evangelistas. Esta afirmación se sustenta en dos argumentos: 1. Tales pasajes que sostienen la divinidad de Jesús no concuerdan con la imagen que podemos formarnos de la religión que practicó este personaje; 2. Se trata de textos que reflejan una teología que no era la de Jesús, sino más bien las preocupaciones o reflexiones teológicas de la Iglesia primitiva.

El Evangelio de Marcos presenta a Jesús como un hombre que, a pesar de haber recibido el Espíritu divino en el bautismo (1,9-11) y haber sido adoptado como «hijo de Dios» desde ese momento (cf. pp. 337s), no tiene características divinas. Así, por ejemplo, Marcos afirma que Jesús:

- No posee una sabiduría divina: acerca de lo que va a ocurrir el último día nadie sabe nada, ni siquiera el Hijo (Jesús), sino sólo el Padre: Mc 13,32.
- Jesús no es el «absolutamente bueno, sino sólo Dios»: «¿Por qué me llamas bueno? Sólo hay uno bueno, Dios»: Mc 10,18.
- Jesús piensa que es Dios, no él, quien distribuye los lugares preferentes en el futuro reino de Dios: Mc 10,40.

Sin embargo, dentro de los Evangelios hay textos que sostienen que Jesús es «Hijo de Dios» en un sentido aparentemente real y físico. Por ejemplo, Mt 11,27: «Nadie conoce bien al Hijo sino el Padre, ni al Padre lo conoce bien nadie sino el Hijo...», o Mc 15,39: «Verdaderamente este hombre era Hijo de Dios», o la pregunta de Caifás: «¿Eres tú el mesías, el hijo de Dios bendito?» de Mc 14,61, y la respuesta de Jesús: «Sí lo soy». Respecto a los dos primeros la investigación es unánime en ver en ellos una manifestación de fe trinitaria que no se corresponde con lo que pensaba Jesús, quien no tenía, al parecer, la menor idea de la Trinidad. Son por tanto secundarios. Respecto a la pregunta de Caifás de Mc 14,61 la crítica afirma que se debe interpretar la expresión «hijo de Dios» dentro de las categorías del judaísmo del momento. De ningún modo se puede pensar que en boca de Caifás el mesías fuera hijo físico y real de Dios, sino que al igual que ciertos personajes de Israel, Dios tenía con él una especial relación de afecto y cuidado. A éstos se los denominaba con más intensidad «hijos» (es decir, amados) de Dios.

Aunque Jesús llamaba a Dios «padre» (*abbá*; cf. pp. 197s), y él mismo se considerase como «hijo», no parece que otorgara a esta última denominación un significado más allá de «persona predilecta de la divinidad», de individuo de especial trato con Dios. Aparte del Evangelio de Juan (prólogo y 20,28), el título de «hijo de Dios» en pleno sentido sólo aparece en Lc 10,22 («Todo me ha sido entregado por mi Padre, y nadie conoce quién es el Hijo, sino el Padre...») e indirectamente en la parábola de los viñadores (Mc 12,1-12). Todos estos pasajes son considerados secundarios por los intérpretes, es decir, no fueron pronunciados directamente por Jesús, sino que son expresión de las creencias del evangelista, o puestos en su boca por parte de la comunidad que estaba tras él debido a ideas consolidadas sobre Jesús formadas tras su muerte.

Igualmente otros títulos, como «Señor», que pudieran expresar la divinidad de Jesús, no pueden retrotraerse nunca a un estado primitivo de la tradición, es decir, hasta Jesús mismo (cf. pp. 231s). Siguiendo con el ejemplo de «Señor», podemos afirmar con seguridad que él nunca se denominó así. Sólo en estratos tardíos del Nuevo Testamento se ve surgir con claridad la idea de que Jesús es el «Señor» absoluto, hijo real, físico, de Dios, y ello progresivamente. En el Evangelio de Marcos hay al menos rastros de una antigua cristología: Jesús es adoptado como hijo de Dios sólo después del bautismo (Mc 1,11) por la emisión del Espíritu Santo; antes debía ser un hombre más o menos normal. La misma concepción se percibe claramente en el discurso de Pedro en el día de Pentecostés recogido en Hech 2,14ss: «Israelitas, escuchad estas palabras: A Jesús Nazareno, hombre a quien Dios acreditó ante vosotros con milagros... a éste vosotros lo matasteis... a éste, Jesús, Dios lo resucitó...; Dios ha constituido señor y mesías a este Jesús a quien vosotros habéis crucificado».

En conclusión, lo más plausible, lo absolutamente probable, es que Jesús no se considerase a sí mismo hijo real y físico de Dios, sino un profeta (así lo vieron también los de su entorno: cf. Mt 21,11; Lc 7,16, etc.), un proclamador / anunciador del reino de Dios, y ciertamente al final de su vida —como se verá— el mesías esperado por Israel. Esperar cualquier otra cosa de él en este aspecto no podría encajar en absoluto con la descripción que hemos esbozado de su religión y de su concepción de Dios.

b) El Hijo del hombre

Que Jesús empleó esta enigmática frase para autodenominarse, para aludir modestamente a sí mismo, es algo de lo que no cabe duda,

pues aparece atestiguada múltiplemente en los Evangelios y era un uso de la lengua aramea de su época, aunque no frecuente en verdad. No queda nada claro, por el contrario, si Jesús la utilizó también en otros sentidos, en concreto como un *título mesiánico* bien para predecir la pasión y resurrección del mesías (¡él mismo!), bien para anunciar su futura venida como juez de vivos y muertos.

Tras intensas investigaciones, parece haberse impuesto hoy la convicción de que la fórmula «Hijo del hombre» no era en absoluto corriente como título mesiánico o apocalíptico en el judaísmo popular de tiempos de Jesús; es decir, las gentes al oírla no pensaban de inmediato en la imagen de un juez de los momentos finales, o en un mesías especial. Su aparición como figura apocalíptica en el *Libro 1 de Henoc* (70-71), en el Libro IV de Esdras (13) —por parte judía— y en los Evangelios (por parte de Jesús o por la de los evangelistas) parece haber sido una creación teológica —inspirada, sin duda, en el Libro de Daniel (7,11)— independiente y casi simultánea, pero cuyos presupuestos estaban ya en el ambiente. Ahora bien, si se admite que Jesús la empleó en este sentido, fue original. ¿Se sirvió Jesús, de hecho, de esta frase para designarse como mesías con unas características especiales? Para responder a esta cuestión será preciso tener en cuenta brevemente las frases evangélicas en las que se encuentra esta fórmula y distinguir los diversos usos. Citamos sobre todo los textos del Evangelio de Marcos porque es el que inicia esta tradición. Mateo y Lucas le siguen (p. 319). Normalmente se dividen estos dichos sobre «el hijo del hombre» en tres categorías o clases:

1. Los que se refieren a la actuación de Jesús sobre la tierra en su momento presente, que son intercambiables por un «yo» o por «este hombre que está aquí». Así Mc 2,28; 3,28; 10,45a; 14,21b.
2. Los que hablan de la pasión del «Hijo del hombre» seguida de su resurrección. Así, por ejemplo, Mc 8,31; 9,31s; 10,33s.
3. Aquellos que se refieren a la parusía o «segunda» venida del hijo del hombre como juez de vivos y muertos. Así, por ejemplo, Mc 8,38.

Los dichos del primer grupo no afirman nada especial de Jesús como persona divina (ni siquiera el hecho de que sea «señor del sábado», 2,28, frase que debe interpretarse a la luz de la que está al lado: «el sábado es para el ser humano y no el ser humano para el sábado»). En estos textos la expresión el «hijo de hombre» no es más que un circunloquio para designarse a sí mismo con cierta modestia, sin decir «yo». Estos dichos son considerados por la crítica como auténticos.

Los de la clase 2 se consideran «profecías una vez sucedidos los hechos» (técnicamente, profecías *ex eventu*), y por tanto posteriores a Jesús: no fueron pronunciados por éste. Muchos críticos católicos admiten este argumento, aunque en el fondo late en él una crítica racionalista: no es admisible que Jesús, como hombre que era, pudiera predecir el futuro.

Los de la clase 3 se interpretan como una referencia de Jesús a un personaje celeste *que no es él mismo*, *que actúa como su intermediario en los momentos transcendentales del Juicio*. Y la razón es porque, aparte de estos dichos, en toda la tradición sinóptica no se contiene palabra alguna de Jesús en la que él afirme que habría de *retornar* en un futuro próximo.

Curiosamente los dichos de las clases 2 y 3 no se mezclan. Es decir, los vaticinios de la pasión nunca hablan de la parusía; y, al contrario, los anuncios de la parusía nunca mencionan que el Hijo del hombre haya de morir y resucitar. De este hecho se ha deducido que en un principio las dos clases de dichos fueron independientes. Por tanto, cuando Jesús pronunció dichos de la clase 3 se refería a un personaje que no era él mismo. Estas distinciones entre los dichos sobre el «Hijo del hombre» y los juicios históricos sobre ellos, tan contrarios a lo que se deduce de una mera lectura de los evangelios, son un producto de la crítica. Los Evangelios sinópticos no hacen distinción alguna entre estas tres clases de dichos, y el lector sencillo tampoco, adscribiéndolos todos ellos al Jesús histórico. ¿Cómo se llegó a esta mezcla y confusión de estratos en el Evangelio de Marcos y luego en los otros evangelistas, Mateo y Lucas, que recogen su tradición? Probablemente por tres pasos:

1. Jesús se refirió a sí mismo sin duda como «hijo de hombre» (en arameo, sin artículo ninguno) para significar algún aspecto de su manera de actuar en vida en sustitución de un «yo» o «este hombre que está aquí y que soy yo». Este uso es de *tipo neutro*, no mesiánico. Entra de lleno en la peculiaridad idiomática propia del arameo de la época y no significaba que Jesús aludiera a sí mismo como «juez que ha de venir para juzgar a vivos y muertos». Si consideramos los textos evangélicos que hablan del «Hijo del hombre» de este tipo neutro (Mc 2,10; 2,28; la primera parte de Mc 10,45; la segunda parte de Mc 14,21, etc.), vemos que Jesús afirma de sí mismo «que tiene poder para perdonar los pecados» (Mc 2,10: en nombre de Dios; *éste es quien en realidad los perdona, no él mismo*), o que él es «dueño del sábado», es decir, el sábado está hecho para el hombre y no al revés (Mc 2,28), que era pobre y no tenía «donde reclinar la cabeza» (Mt

8,20), que no era un asceta retirado del contacto cotidiano con el pueblo, sino que «comía con pecadores» (Mt 11,19), etc., *pero nunca que él fuera el juez mesiánico que ha de venir* (cf. p. 179).

2. Cuando los dichos de Jesús se tradujeron del arameo al griego por necesidades del proceso misionero *se cometió un error de traducción* que tuvo graves consecuencias. En vez de «hijo de hombre» (sin artículo ninguno) se tradujo «el hijo del hombre», con dos artículos. Esto llevó a pensar que la frase significaba no simplemente «un ser humano» sino un ser humano con características especiales.

3. La errónea traducción al griego de la frase aramea condujo muy pronto a relacionar la expresión «*el* hijo *del* hombre» con una misteriosa figura de «un como hijo de hombre» del Libro de Daniel (7,13). Este versículo se refiere a un extraño personaje apocalíptico, que desciende a la tierra desde el cielo y que en ella «recibe el imperio, el honor y el reino», es decir, implanta el reino de Dios. Naturalmente, después de haberse extendido la firme creencia en la resurrección de Jesús, los profetas cristianos primitivos afirmaron que este Jesús, como mesías especial e «Hijo *del* hombre» (¡él mismo había utilizado la expresión!), habría de venir sobre las nubes del cielo (Dn 7,13)... naturalmente para juzgar a todas las naciones, como se deduce de la continuación de este versículo en el mismo pasaje de Daniel.

Estos dichos —*pronunciados por los profetas cristianos en nombre de Jesús*— pasaron luego a la tradición de éste sin señal o marca alguna, como si los hubiera dicho realmente él en su vida terrena (cf. pp. 143s). Así fue como los recogió y mezcló el evangelista Marcos en su obra sin distinción alguna y con él los otros evangelistas. De este modo la expresión pasó de ser una mera designación a título mesiánico con características especiales (las que le atribuye el Libro de Daniel). Fue entonces además cuando se reinterpretaron los dichos del Jesús histórico que contenían esa expresión de tipo neutro añadiéndosele (naturalmente también por obra de profetas cristianos) otros dichos nuevos sobre su muerte y resurrección (clase 2) y su venida como juez de vivos y muertos en los momentos del fin del mundo (clase 3).

Esta reconstrucción del proceso de cambio es admitida por la mayoría de los investigadores. Se suele añadir también que si Jesús utilizó además la expresión «Hijo de Hombre» en el sentido de figura mesiánica especial —hecho quizá no enteramente improbable—, como juez futuro de vivos y muertos, parece que la empleó para aludir también a esa misteriosa figura del Libro de Daniel, pero *como un personaje distinto de sí mismo* (él era sólo el anunciador), que

intervendría en nombre del Altísimo para instaurar efectivamente el ansiado reino de Dios.

c) Jesús, mesías de Israel

Se indicó anteriormente al hablar del presunto Jesús esenio, que al menos al final de su vida Jesús se presentó a sí mismo como mesías. La falta de alusiones claras en los Evangelios al mesianismo de Jesús al comienzo de su vida pública hace probable que al principio de su misión el maestro de Nazaret no se manifestara claramente como tal, ya por prudencia, o porque aún no había perfilado del todo su misión. Según Lc 9,7, al preguntar Jesús qué opinaba la gente de él, le responden sus discípulos: hay quienes piensan que es Juan Bautista (resucitado); otros, que Elías vuelto a la tierra; otros, que uno de los profetas antiguos (también redivivo). La gente, pues, no tenía tan claro cómo encasillar a Jesús. Pero la entrada triunfante en Jerusalén, así como el motivo de su condena a muerte por los romanos (crucificado como aspirante al trono de Israel), son una prueba inequívoca de que al final de su vida, ciertamente, Jesús se presentó ante el pueblo con esta pretensión mesiánica (Mc 11). De esto no parece caber duda razonable porque de lo contrario quedarían sin explicación estos hechos capitales.

Otros dos episodios apuntan hacia una conciencia mesiánica de Jesús. Primero, el de la denominada «purificación» del Templo (Mc 11,15-19 par). Como representante de Dios en los momentos finales, con una autoridad superior a la de los corruptos sacerdotes saduceos, Jesús se erige en el defensor del culto auténtico de ese lugar sagrado y en celoso cumplidor del espíritu de la Ley. Esta escena tremenda, junto con los dichos de Jesús que la acompañan (destrucción del Templo y su reconstrucción por Dios), es de difícil interpretación. Es muy probable que Jesús realizara un acto simbólico (como otros profetas incluso de su tiempo) puesto que sabía perfectamente que para ejecutar bien su función principal, los sacrificios, necesitaba obligatoriamente el Templo de una estructura económica y mercantil en su entorno. Jesús se pone en otro plano, el del reino de Dios, en el que lo mercantil no cuenta. El Templo futuro será absolutamente limpio y puro, hecho por mano de Dios. El actual no cumplía bien sus funciones por lo que sería destruido por la divinidad y luego reconstruido por ella. De cualquier modo esta acción simbólica ha de entenderse como la expresión por parte de Jesús de la suprema y eterna validez del Templo, no como una acción destructora que indi-

cara que el culto del Santuario ya no era válido. Este hecho debe contemplarse también en unión con la entrada mesiánica en Jerusalén y en el mismo ambiente y misma tesitura. Jesús actúa como el enviado de Dios, es decir, el mesías. El segundo es el interrogatorio ante Caifás, recogido por Mc 14,55ss. En el momento más solemne pregunta el sumo sacerdote: «¿Eres tú el mesías, el hijo del Bendito?». Y Jesús responde sin ambages: «Yo soy, y veréis al Hijo del hombre sentado a la derecha del Poder [es decir, Dios] y viniendo [luego] entre las nubes del cielo».

Si la interpretación de estos tres pasajes (entrada triunfal / «purificación» / interrogatorio) es correcta, tenemos como probable que Jesús, al menos al final de su vida, se consideró a sí mismo como el mesías de Israel. Si él al principio de su vida pública no lo vio claro, algunos de sus discípulos insistieron en hacérselo ver. Hacia eso apunta la escena de la confesión mesiánica de Pedro en Mc 8,27-30 y el intento de algunos judíos de proclamar rey a Jesús de Jn 6,15.

Pero lo que no queda tan claro al leer los Evangelios es el tipo o la clase de mesías que representaba Jesús. ¿Era éste un mesías judío, cuyos rasgos mesiánicos eran los tradicionales, los que entendía el pueblo israelita del momento? ¿O representaba un concepto de mesianismo distinto, más bien espiritual, absolutamente nuevo en aquellos momentos? En los Evangelios canónicos hallamos dos concepciones del mesianismo aplicadas, *las dos a la vez*, a Jesús.

La *primera,* que se puede llamar tradicional, es muy judía y la normal en la época de Jesús. Uno de sus exponentes más claros se halla en los textos arriba mencionados: la confesión de Pedro en Mc 8,27-30, en la que se rechaza cualquier posibilidad de fracaso mesiánico: «Entonces Pedro, tomándole aparte, se puso a reprenderle. Pero Jesús, volviéndose y mirando a sus discípulos, reprendió a Pedro, diciéndole: ¡Quítate de mi vista Satanás!...», o en la intención (Jn 6,15) de proclamar rey mesiánico a Jesús con la consiguiente oposición a los romanos. Igualmente en el episodio de los discípulos que huyen hacia Emaús tras la muerte de Jesús: «Nosotros esperábamos que era él el que iba a redimir a Israel...» (Lc 24,21). También se trasluce este concepto tradicional de la mesianidad de Jesús en la preocupación de los discípulos por ser los primeros en el Reino (Mt 18,1; Mc 10,35-45: los hijos del Zebedeo), por recibir recompensas materiales tras haberlo dejado todo por seguir a Jesús (Mc 10,28-31 = Mt 19,27-30), o en el deseo de los discípulos de sentarse en doce tronos para juzgar a las doce tribus de Israel (Lc 22,28-30). A estos rasgos se añade la idea misma de Jesús de haber sido enviado sola-

mente a las ovejas de Israel (Mt 10,6.23); la comida del Reino es para los hijos, sólo las migajas para los gentiles (Mt 15,24ss), quienes sólo indirectamente participarán del Reino.

La *segunda* es novedosa en la historia de la religión israelita, pues quiebra el marco de las ideas judías corrientes en aquel momento. Sus rasgos más característicos son los siguientes: se trata del mesianismo de un Siervo de Dios sufridor y doliente (como el de Is 53, aunque este texto apenas se utiliza en el Nuevo Testamento); de un Hijo del hombre que debe padecer mucho y ser reprobado por los ancianos, sumos sacerdotes y escribas del pueblo (Mc 8,31); de un mesías que fracasa aparentemente en su misión terrena, condenado a muerte por los hombres con el permiso divino, pero que ha de resucitar a los tres días (Mc 8,31); de un mesías, hijo real y amado de Dios, que no quiere ser reconocido como tal (el llamado «secreto mesiánico» del Evangelio de Marcos sobre todo; cf. pp. 335s) hasta después de «que resucitara de entre los muertos» (Mc 9,9), un mesías que no fue de hecho reconocido por sus discípulos, quienes eran incapaces de captar la necesidad salvífica de la crucifixión (cf. Mc 9,32); en una palabra, se trata de un mesías cuya muerte expiatoria habría de salvar al mundo de sus pecados (cf. Pablo, Rom 5,8; 2 Cor 5,14-15 y Jn 1,29-30).

De entre estas dos concepciones, antagónicas, que se atribuyen a la vez a una misma y única persona, Jesús, el historiador se ve obligado a rechazar una como no de acuerdo con la realidad histórica.

Si Jesús fue visto y reconocido como mesías, al menos al final de su vida, tanto por sus discípulos como por las turbas (entrada triunfal en Jerusalén), es lógico suponer que su mesianismo se acomodara al que era usual en su Israel natal del siglo I. Acabamos de citar la exclamación de los dos discípulos que caminaban a Emaús: «Nosotros esperábamos que era él el que iba a librar a Israel» (Lc 24,21). No es sensato pensar que Jesús se dejara proclamar mesías en la capital del país, y que la plebe lo aclamara como tal a la vez que lo hacía en un sentido totalmente distinto al de su época. No es lógico pensar que Jesús ocultara primero su mesianismo hasta su resurrección (el secreto mesiánico, pp. 335s) y que luego permitiera que sus seguidores a la hora de su entrada triunfal en Jerusalén estuvieran en un error tan craso acerca de cómo era el mesianismo de aquél que aclamaban como tal. Ser mesías implicaba acomodarse a un cierto esquema y a unas exigencias que se habían ido formando en el pueblo a lo largo de muchísimos años, siglos, a base de una reflexión sobre las Escrituras. De no presentarse según esta idea, nadie lo hubiera reconocido.

Si Jesús hubiera albergado la noción de un mesías cuya muerte expiatoria habría de borrar los pecados del mundo, si hubiera asumido su muerte como un sacrificio vicario por Israel y por la venida del reino de Dios como un proyecto vital después de que se sintiera que habían fracasado sus otros proyectos en Galilea y en Jerusalén, esta concepción habría formado parte tan esencial de su pensamiento final que los discípulos habrían acabado por entenderla. Y no fue así. Por lo demás, la agonía en Getsemaní (cf. Lc 22,39ss par), más la terrible expresión: «Por qué me has abandonado», dirigida por Jesús a Dios en el momento cumbre de su muerte (Mt 27,46 = Mc 15,34; Lc dulcifica la escena eliminando la queja), y la huida y desbandada general de los discípulos tras el fracaso de Jesús hacen muy improbable esta suposición de que Jesús acabara por aceptar su muerte como un sacrificio que entraba dentro del plan divino y que así lo hubiera inculcado a sus discípulos.

Se debe concluir, por tanto, que tiene razón la mayoría de los intérpretes críticos cuando estima la segunda concepción mesiánica como una reinterpretación del mesianismo de Jesús por parte de la comunidad primitiva (representada para nosotros por la tradición transmitida por los evangelistas) a la nueva luz de la creencia en la resurrección del Maestro y a la nueva luz a la que vieron a éste estudiando una y otra vez las profecías del Antiguo Testamento. También es cierto que a esta segunda concepción pudo ayudar la profunda desmilitarización que realizó Jesús del concepto mesiánico popular representado por el título «Hijo de David». A pesar de sus enormes implicaciones políticas, el mesianismo de Jesús fue eminentemente religioso. Él pertenecía a unos cuantos en el Israel de su tiempo que dejaba totalmente en manos de Dios, y de un misterioso enviado celeste, la acción de instaurar su reinado. La tarea de Jesús era preparar religiosamente a todo el pueblo de Israel para que el Dios de la Alianza efectuara la gloriosa restauración.

Así pues, el segundo mesianismo, el doliente, combinado con la función de juez final, no fue el del Jesús histórico, sino el concebido por sus seguidores tras su muerte. Esta reinterpretación tenía como fin repensar una concepción del mesianismo que a fuer de estrictamente judía era inaplicable e inaceptable para el resto de los habitantes del Imperio cuando el cristianismo se intentaba presentar como una religión de salvación universal. En esos momentos, las enigmáticas frases (para los no arameo parlantes) en las que Jesús se designaba a sí mismo modestamente como «ese hombre», se tiñeron con las creencias en una figura mesiánica derivada por una parte de la del

siervo sufriente de Isaías, por otra, de la concepción común en el helenismo circundante de una muerte que salva a los demás, la muerte vicaria de uno por todos, y de una interpretación inusual del oscuro pasaje del capítulo 7 del Libro de Daniel, *el* Hijo *del* hombre.

IV. ¿INSTAURADOR DE UN NUEVO CULTO?

1. *¿Última Cena o eucaristía*?

La tradición de los Evangelios sinópticos y de Pablo (1 Cor 11,23-25) presenta a Jesús como el fundador de un nuevo culto, la eucaristía, que habría de sustituir a la larga el culto sacrificial del templo de Jerusalén. A pesar de estos testimonios, hay motivos para albergar serias dudas sobre la rectitud histórica de esta tradición. En primer lugar, hay suficientes indicios en los textos de la Última Cena para sospechar en ella un doble estrato o doble tradición, uno de los cuales no se refiere en absoluto a la eucaristía, y que fue probablemente la tradición básica. Este primer estrato contendría los elementos que presentan esa comida no como una cena pascual, sino como un banquete mesiánico anticipado. Cuando Jesús cae en la cuenta de que corre peligro de muerte por su enfrentamiento con las autoridades, celebra con sus discípulos el último acto simbólico (un banquete, símbolo del Reino) antes de su posible desaparición y de que Dios instaure a continuación su reinado («Ya no beberé más de este fruto de la vid hasta que lo beba de nuevo con vosotros en el reino de mi Padre»: Mt 26,29). Si esta frase se puede atribuir al Jesús histórico tal cual nos ha sido transmitida, Jesús presupondría no sólo su muerte inmediata, sino también su futura resurrección para participar del Reino venidero, al igual que los patriarcas de Israel. Este estrato explica la ausencia de elementos de cena pascual (falta el cordero, las hierbas, el orden de la ingestión del vino es distinto, etc.) que presentan los textos.

El segundo estrato contiene las palabras de la institución eucarística (Mt 26,26-28; Mc 14,22-24; Lc 22,15-20). Normalmente consideran los críticos que este segundo estrato es añadido o superpuesto al primero. Sobre su interpretación, a saber qué presencia de Jesús se supone en la repetición del acto (pan y vino) hay interminables discusiones, dividiéndose las opiniones en general en dos grandes grupos. Mientras que para los protestantes la presencia de Jesús en la eucaristía repetida es meramente simbólica o conmemorativa, para los católicos se trata de una presencia real de la divinidad en sentido

estricto. Bajo la sustancia de los elementos materiales se halla auténticamente la divinidad.

Respecto a la interpretación global de los dos estratos parece verosímil aceptar como histórico lo siguiente: Jesús celebró realmente un último banquete, escatológico, de despedida, antes de morir, con sus discípulos porque intuía que su enfrentamiento con las autoridades iba a acabar mal. La comunidad primitiva, ya desaparecido Jesús, celebraba una repetición de ese banquete en recuerdo general de los que compartió Jesús durante su vida y en especial de su «Última Cena». Este hecho explica cómo aparece la «cena» en un documento muy antiguo del cristianismo, la *Didaché*, o «Doctrina de los doce apóstoles» (hacia el 110 d.C.) y la «fracción del pan» en los Hechos de los apóstoles (ágape entre cristianos, pero no sacramental: por ejemplo, en 2,42) *sin alusión ninguna a una eucaristía que celebraba una muerte vicaria de Jesús* como el cordero pascual en pro de toda la humanidad (contrástese Did 9,1-4 con Mc 10,45 par).

La interpretación de las palabras de Jesús como un rito eucarístico propiamente tal —en el que de alguna manera se conmemora y se repite la muerte vicaria de Jesús por toda la humanidad— es producto de una revelación personal de Jesús a Pablo. Éste lo recuerda en 1 Cor 11,23 («Porque yo *recibí del Señor* lo que os he transmitido...»). Muy de acuerdo con el conjunto de su teología sobre el valor de la muerte de Jesús, Pablo interpreta la Última Cena como institución de un acto cultual conmemorativo («Haced esto en memoria mía»: 1 Cor 11,24) de ese sacrificio salvador. Los evangelistas sinópticos, todos posteriores al Apóstol, recogen la tradición de Pablo o de las iglesias paulinas, y transmiten la celebración de la eucaristía, por una parte, de modo análogo a los banquetes de Jesús cuando estaba en vida y, por otra, como las cenas funerarias, sagradas, de los paganos piadosos de su entorno, otorgándole un verdadero sentido sacramental. Fueron profetas cristianos primitivos en nombre de Jesús —de acuerdo con esta actualización paulina de lo que pasó históricamente— los que pronunciaron en nombre de Jesús las palabras de la institución de la eucaristía que pasan a la colección de palabras «auténticas» de Jesús sin marca o señal alguna que las distinga (pp. 143s). Esto es lo que hemos denominado «segundo estrato».

2. *¿Fundó Jesús una Iglesia?*

La pregunta clave a este respecto es si encaja dentro de la imagen del Jesús histórico la constitución de una Iglesia tal como entendemos

hoy ese vocablo (*ekklesía* en griego significa en realidad asamblea, en un principio, «asamblea» del pueblo verdadero de Dios que se dirige hacia el Reino).

Uno de los pasajes más discutidos del Evangelio de Mateo es precisamente la base de la respuesta positiva que desde centenares de años se viene dando a esta cuestión: Mt 16,13-20 («Tú eres Pedro...»). Entre los teólogos católicos de hoy hay muchos que valoran la escena de Mateo como rigurosamente auténtica y plenamente histórica en todos sus extremos. Proclaman, por tanto, que Jesús fundó estrictamente una Iglesia, la cual —en sustancia y en sus estructuras fundamentales— es como la de hoy día. Sus argumentos consisten fundamentalmente en apelar a la historicidad en líneas generales de los Evangelios y en concreto, en el caso de esta escena transmitida por Mateo, al colorido semítico de la narración, lo que permite afirmar, ante cualquier atisbo de duda, que todos sus detalles se retrotraen al Jesús de la historia. Como paralelo en el Evangelio de Juan se aporta la escena del cuidado del rebaño de fieles confiado a este apóstol (21,15-19), en la que se afirma, al menos, el primado de Pedro.

Pero el análisis crítico de los Evangelios no ve las cosas con tanta sencillez. En primer lugar, todos los textos de apoyo que se citan para apuntalar la escena de Mateo (Jn 10,16; Hch 1,8; Mt 28,19) son ante los ojos de la mayoría de los intérpretes altamente sospechosos y muy probablemente no proceden de la boca misma de Jesús, sino que son posteriores, añadiduras tardías de una tradición evangélica secundaria.

Segundo: llama la atención en este pasaje que una escena donde se afirma algo tan trascendental como es la institución del sistema organizativo que habría de continuar la obra de Jesús no aparezca en ninguno de los otros tres Evangelios. Al leerlos en su totalidad, ni siquiera encontramos en ellos la palabra «Iglesia». Contrástese, por ejemplo, con Mc 8,27-30. Causa notable extrañeza la ausencia de la institución de la Iglesia en el escrito de Marcos, puesto que, según la tradición eclesiástica, este evangelista recoge la predicación y los recuerdos de Pedro..., y éste hubo de hallarse muy interesado en transmitir la escena en la que se le confiaba un encargo tan importante como el de ser el fundamento de la institución que iba a continuar la tarea de Jesús.

Tercero: también es muy sorprendente que en textos tardíos del Nuevo Testamento como las cartas a Tito, segunda a Timoteo, primera y segunda de Pedro, primera y segunda de Juan y epístola de Judas

no haya mención ninguna a la realidad de una Iglesia *fundada por Jesús*. ¡Precisamente en aquellos escritos más dispuestos teóricamente a mostrar el origen divino de una institución que en su tiempo iba ya perfilándose con cierta nitidez!

Estos hechos han puesto en guardia a muchos intérpretes sobre la posible no historicidad de la escena transmitida sólo por Mateo. Estos exégetas han visto en el texto de Mt 16,18 no un episodio auténtico y verdadero, desarrollado en la vida real del Jesús de la historia, sino una narración que se fue formando en el seno de la comunidad cristiana primitiva palestinense —basada sin duda en una auténtica confesión de Pedro del mesianismo judío de Jesús, pero luego ampliada con la fundación de la Iglesia— y que más tarde algún profeta de esa misma comunidad, hablando en la persona del Cristo resucitado, puso en boca del Jesús histórico (pp. 143s). Esta creación profética debió de realizarse muy pronto cronológicamente y en suelo palestino, lo que explica que el texto de Mt 16,16 contenga expresiones que se explican mejor como una composición original en arameo que en griego.

Otros estudiosos hacen hincapié en una cuestión fundamental: ¿encaja la fundación de una Iglesia con lo que podemos saber de la predicación de Jesús? El principal argumento para sostener que Jesús no pudo fundar una Iglesia tal como se entiende hoy se deduce de los Evangelios mismos que nos transmiten su predicación. Hemos indicado más arriba que Jesús era ante todo el proclamador de la venida futura, pero inmediata, del Reino o reinado de Dios, de un Reino que supondría el fin del mundo tal como se vivía en aquellos momentos. Dios intervendría para instaurar un nuevo cielo y una nueva tierra: en ella Israel se vería libre del yugo de sus enemigos y viviría en unas circunstancias sociales, políticas, económicas y religiosas en las que iba a ser posible el cumplimiento de las antiguas promesas de Dios al pueblo elegido y la observancia exacta de la Ley divina. Jesús estaba, pues, convencido del fin inminente de este mundo corrupto. Lo mismo que otros apocalípticos de su época, o que los esenios qumranitas del mar Muerto, Jesús creía firmemente que su generación sería la última (Mc 13,30) antes de que tuviera lugar el cambio de escena con la irrupción del reino de Dios en una tierra nueva (véanse Mc 9,1; Mt 4,17; 10,7; 10,23, etc.). Para muchísimos exegetas esta creencia de Jesús es absolutamente incompatible con el pensamiento de crear una organización que hubiera de durar indefinidamente y que hubiera de asentarse en un mundo que aún no ha recibido el Reino y a la espera paciente de su segunda venida.

¿Y la elección de los doce apóstoles? ¿No supone la constitución de este grupo por Jesús un germen de la futura Iglesia? Es cierto que Jesús debió de reunir en torno a sí a muchos discípulos y que de entre ellos eligió especialmente a doce para enviarlos a predicar por las ciudades y pueblos de Israel (cf. Mt 10 y par.). Pero bien considerado, el número de doce no representa una Iglesia en ciernes, sino más bien una representación simbólica de las doce tribus de Israel, las únicas a las que se debía predicar urgentemente la inminente llegada del Reino y la necesidad de prepararse para ello por medio de la penitencia... Tan urgente era la misión de estos enviados que no les daría tiempo de acabar con todas las ciudades de Israel antes de que llegara el fin (Mt 10,23). Los Doce, pues, no eran en el pensamiento de Jesús el fermento de una Iglesia para durar en este mundo, sino el signo escatológico, referente al final de los tiempos, de una venida inmediata del Reino a las doce tribus de Israel —simbólicamente todo el país judío— al que los doce delegados predican el arrepentimiento o, en caso adverso, la condenación.

Del conjunto de los Evangelios se deduce que para entrar en ese Reino no era necesario inscribirse en ninguna organización que ya Jesús hubiera fundado en vida, y cuyo jefe en ciernes fuera Pedro. Si esta estructura de grupo hubiera sido algo esencial respecto al reino de Dios, a no dudarlo Jesús hubiera insistido convenientemente en el hecho de su fundación y de ello se hubieran hecho eco todos los evangelistas. Jamás lo habrían pasado en silencio. Tampoco hubieran dejado de consignar las posibles prescripciones del Maestro galileo para la organización y gobierno del conjunto institucionalizado de sus seguidores, etcétera.

3. *La primacía de Pedro*

El capítulo 21 del Evangelio de Juan (que no procede de la mano del evangelista primitivo, sino de la de un redactor posterior, cf. pp. 397s) da testimonio de una cierta prelacía de Pedro sobre los demás discípulos, ya que Jesús le dice por tres veces que cuide y pastoree «sus ovejas y corderos», es decir, a sus fieles seguidores. Este texto es interpretado en general por los críticos como la prueba segura de la existencia de ciertas disputas por la primacía entre los discípulos de Jesús. El jefe de la Iglesia de Jerusalén, en la que se congregaban los «hebreos», es decir, los seguidores más inmediatos de Jesús, fue en primer lugar Pedro (Gál 1,18); pero éste fue luego claramente desbancado por Santiago, el «hermano del Señor» (cf. Hch 15,13ss);

es claro también que en las iglesias fundadas por Pablo no gozaba Pedro de ningún predicamento o posición especial. La discusión por un rango preeminente en el reino de Dios de la que se hacen eco los Evangelios (Mc 10,36-42) significa con claridad que el Maestro no había dispuesto ninguna primacía entre ellos. Así pues, todas estas disputas y la precaria posición de Pedro en la Iglesia primitiva no se explican muy bien si Jesús hubiera dejado ya bien sentada la cuestión de la primacía de Simón Pedro sobre los demás apóstoles.

Los biblistas, incluso ciertos católicos, y la investigación teológica en general tienen sobrados motivos para dudar de la opinión tradicional que ve en Jesús el fundador inmediato de su Iglesia, opinión que considera al episodio narrado por Mateo un suceso real acontecido históricamente en la vida del Maestro de Galilea. Más bien se tiende a pensar que la evolución histórica natural del grupo de seguidores del Nazareno, y sobre todo la sensación (y preocupación) de y por el retraso indefinido de la segunda venida de Jesús, los empujó a constituirse poco a poco en organización bien establecida y a reclamar para sí el título de haber sido fundada por el Maestro al que siguieron en vida. Luego, siguiendo una tendencia bien conocida en el mundo antiguo, un profeta cristiano, hablando en nombre de Jesús (cf. pp. 143s) crea la historia o el marco narrativo en el que el fundador de tal complejo organizado es Jesús mismo. Esta hipótesis es antigua en la investigación y explica en líneas generales la escena del primado de Pedro no como algo que derive directamente de Jesús, sino como el producto temprano de una comunidad adicta al apóstol Pedro que luego pasó a la tradición escrita sobre Jesús recogida por el evangelista Mateo. Un ejemplo del mundo antiguo aclara este proceso: muchas de las ciudades de la antigüedad se habían fundado como colonias o escisiones de otra ciudad precedente. Cuando la nueva urbe se convertía en próspera, y acontecía que los que la habían hecho surgir de la nada habían sido gentes oscuras, era muy corriente retrotraer la fundación del nuevo núcleo de población a algún personaje ilustre de la metrópoli, aunque no fuera verdad. Para ello se fingían incluso «historias» y leyendas de fundación que sirvieran de apoyo a tales pretensiones. Para construirlas, se servían sus autores de temas verosímiles —por ejemplo, la pertenencia lejana de alguno de los fundadores al grupo de una familia de noble cuna de la metrópoli— que dieran al caso un tinte de verdad. Algo análogo debió de ocurrir con el texto de Mateo.

V. LA MUERTE DE JESÚS

Cuando se considera la muerte en cruz de Jesús, puede uno razonablemente preguntarse el motivo real de tan ignominioso final. En la Palestina del siglo I una muerte de este estilo, y a manos de los romanos, indica que Jesús había cometido un crimen serio contra el Imperio. Si su única falta hubiera sido algún incumplimiento o defecto técnico respecto a la ley judía, no habría sido castigado así. Es cierto que Jesús discutió durante su vida con escribas y fariseos sobre la correcta interpretación de la Ley, pero esas discusiones, absolutamente normales en la época, no podían llevar, ni mucho menos, a un desenlace fatal.

Dos hipótesis contradictorias se presentan para resolver esta cuestión: *Una*, tradicional, la que se desprende de una rápida lectura de los Evangelios —y que representa, sin duda, la intención de los autores de estos escritos— es eliminar toda culpabilidad de Roma en esta muerte y achacarla a puros problemas internos dentro del judaísmo. Los príncipes de los judíos movidos por la envidia y por un antagonismo antiguo hacia Jesús, fundado en un celo mal entendido por la ley de Moisés, condenaron a Jesús como transgresor de esas normas sagradas, el sábado entre otras, y por blasfemo: por haberse proclamado hijo de Dios. Los romanos fueron meros ejecutores, contra su voluntad, de una pena máxima debida a motivos puramente religiosos.

La *segunda* entiende que Jesús fue condenado a muerte por los romanos como pretendiente mesiánico, como individuo políticamente peligroso en cuanto que —al proclamarse mesías— podría provocar de inmediato un motín contra las fuerzas de ocupación romanas, motín que quizá se produjo de hecho, o al menos un conato, tras la entrada triunfal en Jerusalén. Los motivos religiosos —que existían, sin duda, pero que se reducían a disputas entre fariseos, más o menos fuertes, sobre la interpretación de la ley de Moisés— no fueron otra cosa que un pretexto más aducido por los saduceos, cooperantes con Roma, que disfrutaban del *status quo* vigente, y que tenían mucho que perder con un alzamiento popular contra los romanos. Incluso la acusación de blasfemia tiene poca base al leer atentamente los Evangelios sinópticos.

La segunda hipótesis parece más plausible, y es probablemente la verdadera. El texto del historiador romano Tácito (*Anales* 15,44), al que se aludió al principio, totalmente ajeno a problemas teológicos judíos o cristianos, presenta a Jesús como un revolucionario mesiá-

nico, y por tanto, ejecutado como un peligro para Roma. Por ello el Cuarto Evangelio indica, con razón, que una cohorte romana participó en el arresto de Jesús (Jn 18,3.12). Judas limitó su función a señalar cuál era el escondite secreto del pretendiente a mesías, para evitar un tumulto popular al prenderlo. El mesianismo de Jesús por muy de intención religiosa que fuera, o por muy desmilitarizado que se presentara, tenía inmensas implicaciones políticas y revolucionarias, aunque fuera de modo indirecto. El establecimiento del reino de Dios suponía la expulsión de los romanos y una nueva constitución política. Por ello había que eliminarlo. Lucas ofrece una pista certera cuando nos presenta a los colaboracionistas judíos acusando a Jesús así: «Hemos encontrado a éste alborotando a nuestro pueblo, prohibiendo pagar tributos al César y diciendo que él es el mesías, rey» (23,2). Y los discípulos de Emaús pensaban: «Nosotros esperábamos que sería él [Jesús] el que iba a librar a Israel» (24,21). La negativa a pagar el tributo al Imperio pudo muy bien proporcionar a Pilato el soporte jurídico para la condena de Jesús a la cruz (Puente Ojea).

Las últimas gotas que colmaron la copa de la ira de los romanos y de las autoridades judías, fueron la entrada triunfal en Jerusalén —que pudo muy bien ser interpretado como un golpe de mano, aunque semi improvisado y sin ejército efectivo, para suscitar el levantamiento de la población de la capital contra sus gobernantes en pro del nuevo reino de Dios— y el episodio de la «purificación» del Templo (Mc 11,15-19 par.; Jn 2,14-16). Este último acto fue un enfrentamiento directo al poder económico y social del sacerdocio. La acción simbólica de la expulsión de los mercaderes y cambistas iba unida a la predicción de Jesús de que Dios iba a crear un templo nuevo que cumpliera estrictamente su misión espiritual. Como señaló G. Vermes en alguna ocasión, Jesús hizo lo que no debía —enfrentarse a todas las autoridades—, cuando no debía —es decir, en medio de la Pascua, en una Jerusalén llena de peregrinos exaltados— y donde no debía, en el centro más frecuentado de la ciudad, el Templo. Jesús era un peligro en potencia. Aun sin que él lo pretendiera directamente, su predicación podía desencadenar una revuelta antirromana en extremo peligrosa. Por ello, según Jn 11,48-50, un consejo aterrorizado de sumos sacerdotes y de fariseos se pregunta: «‘¿Qué hacemos?... Si le dejamos que siga así, todos creerán en él, vendrán los romanos y destruirán nuestro Lugar Santo y nuestra nación’. Pero Caifas... sumo sacerdote... les dijo: ‘No sabéis nada, ni caéis en la cuenta de que es mejor que muera uno solo por el pueblo, y no que perezca toda la nación’».

Las autoridades romanas debieron de considerar la acción de Jesús como menos peligrosa que otras, pues se limitaron a acabar con el cabecilla y dejaron libre la huida a sus discípulos principales. Éstos no fueron perseguidos. Tal hecho sólo se explica si el caso de Jesús fue considerado más bien menor a pesar de todo.

VI. LA RESURRECCIÓN DE JESÚS

El hecho de la resurrección, un acontecimiento de un carácter tan marcadamente sobrenatural y tan por encima de las leyes de la naturaleza, no pertenece al ámbito de la historia, sino al de la fe. El historiador no puede ni afirmarlo ni negarlo. Sin embargo, sí puede poner de relieve que los textos del Nuevo Testamento que dan cuenta de este acontecimiento tan profundamente importante en la fe cristiana (sin la creencia en la resurrección de Jesús es imposible explicar el nacimiento del cristianismo) están llenos de ambigüedades e inconsistencias. De hecho, por muchas vueltas que se les dé es imposible evitar la conclusión de que cuando se analizan críticamente las historias de Pascua en la sucesión histórica en la que fueron compuestas (Pablo-Mc-Mt-Lc-Jn) es imposible obtener de ellas un relato coherente (pp. 161s).

Pablo, por su propia cuenta y bastante antes de que apareciera en público el primer Evangelio, ofrece una lista de apariciones en 1 Cor 15, pero sin detalles del cómo y del dónde, por lo que no se pueden reforzar con el testimonio de los Evangelios; la aparición a Santiago, el hermano de Jesús, no es mencionada en los relatos canónicos, sí en uno apócrifo (el Evangelio de los hebreos); tampoco la manifestación a los «quinientos hermanos»; el orden de apariciones tal como las menciona el Apóstol no es encajable dentro del esquema de los Evangelios; Pablo hace hincapié en que el Jesús resucitado sólo es visible —salvo en su propio caso— a los que tienen fe en él. Es curioso que el Apóstol no mencione la tradición de la tumba vacía, que debió de ser muy importante para el grupo de los primeros seguidores.

En Marcos el motivo de las mujeres visitando la tumba para ungir el cadáver de Jesús al tercer día es bastante inexplicable teniendo en cuenta el horror de los judíos por los cadáveres y la impureza que eso suponía. Jesús, además, en la unción en Betania (cap. 14) indica que ese acto tiene como fin ungir su cuerpo para el funeral, con lo que otra unción es innecesaria. Mateo no menciona el propósito de

la unción, y Juan evita toda dificultad afirmando que José y Nicodemo habían ungido ya el cadáver de Jesús (Jn 19,39).

Mateo señala que la tumba se abrió sola ante las mujeres (y ya no son tres, sino dos) mientras que Lc y Jn indican que ya estaba abierta (Mt 28,2; Lc 24,2; Jn 20,1). La misión angélica en la tumba no se halla tampoco clara. Mientras que en Mateo un único ángel transmite un mensaje (28,6, luego repetido por Jesús en v. 10, lo que hace inútil la tarea angélica), en Juan son dos espíritus los que se muestran a las mujeres y simplemente tienen la función de meros guardianes de la tumba.

El relato de Lucas se parece parcialmente al de Marcos y Juan, pero tiene sus propias peculiaridades. En 24,22s Lucas contradice a Mateo y a Juan, negando que las mujeres hayan visto a Jesús en las cercanías de la tumba. La contradicción más importante es que para el tercer evangelista no hubo apariciones en Galilea (contra Marcos que las sitúa todas allí), sino sólo en Jerusalén.

La interpretación de estas discordancias en los relatos de las apariciones del Resucitado se presta a una clara ambivalencia. Mientras que para los creyentes la diversidad es debida a tradiciones diferentes, conservadas por grupos diversos de cristianos, para los escépticos es una prueba de la inconsistencia de la tradición en un punto importantísimo y crucial para la fe. Mientras que los creyentes ven en las diferencias —mejor que en una uniformidad artificialmente elaborada— una prueba de la antigüedad y de la veracidad histórica de las tradiciones, consideradas desde distintos puntos de vista, los críticos estiman que esta inconsistencia hace imposible considerar como algo fundamentadamente histórico el hecho de la resurrección.

VII. JESÚS ¿FUNDADOR DEL CRISTIANISMO?

Esta pregunta es la conclusión lógica de lo tratado en páginas anteriores sobre la posible reconstrucción del Jesús de la historia. Mas para responder a la cuestión es absolutamente necesario tener en cuenta, junto con lo expuesto en este capítulo, lo que se dirá en la valoración de la doctrina de Pablo y otros autores fundamentales del Nuevo Testamento. Para no adelantar opiniones y formular juicios a priori, trataremos de esta cuestión una vez que el lector haya podido examinar con detenimiento por lo menos la doctrina esencial de las cartas auténticas de Pablo de Tarso (cf. pp. 299ss).

Tercera Parte

EL COMIENZO DE LA REINTERPRETACIÓN DE JESÚS. PABLO DE TARSO

Capítulo 10

EL COMIENZO DE LA REINTERPRETACIÓN DE JESÚS

I. LOS PRIMEROS PASOS DE LOS SEGUIDORES DE JESÚS LAS COMUNIDADES DE GALILEA Y JERUSALÉN

El final de las cuatro narraciones evangélicas junto con el libro de los Hechos de los apóstoles deja entrever claramente que, tras la muerte de Jesús, se dispersaron los que habían sido sus seguidores. La mayoría de ellos volvió a Galilea después de la aventura fracasada de proclamar la inmediata venida del reino de Dios. No es seguro ni probable que en un primer momento continuaran en Galilea el estilo de vida que habían llevado con Jesús, el de unos predicadores itinerantes, pues estaban demasiado recientes las terribles consecuencias de la reacción de las autoridades. De momento no debieron de hacer otra cosa que intentar rehacer sus vidas. Pero de esos mismos Hechos se deduce que otro pequeño grupo de seguidores permaneció en Jerusalén. Hubo de haber entre ellos alguna motivación fuerte para permanecer escondidos en la boca misma del lobo. Es posible que tuvieran como programa intentar restablecer la buena fama del Maestro muerto tan ignominiosamente.

La impresión de las obras, palabras y figura de Jesús seguía vivísima entre los que habían sido sus seguidores. Muy pronto, a los tres días según los Evangelios, algunas mujeres de entre los antiguos discípulos sintieron vivamente que no era posible que Jesús, tan admirado y querido, hubiese desaparecido para siempre. En algunas de ellas surgió muy pronto una certeza: ¡Jesús continuaba vivo en medio de los que le amaban! Su presencia espiritual, su espíritu podía casi palparse. En aquella época una de las maneras de expresar este sentimiento era afirmar que el muerto había resucitado. En unos momentos en los que se creía en continuos milagros, viajes celestes, raptos del alma, apariciones de seres sobrenaturales, misiones de ángeles, etc., era ésta una idea perfectamente plausible. Parece claro que el sentimiento de que Jesús seguía vivo, de que había resucitado, comenzó ciertamente en el grupo de las mujeres, pues los Evangelios indican que los varones no las creyeron y que en general se resistieron a admitir la posibilidad de una nueva luz tras la noche del fracaso más absoluto.

No es preciso detenerse en investigar cómo concebían en concreto los seguidores de Jesús la resurrección. La posibilidad de resucitar era aceptada comúnmente entre los judíos piadosos (véase, por ejemplo, en Lc 9,7-9 cómo los judíos creían que Juan Bautista podía haber resucitado), pero el cómo variaba. La creencia en que Jesús seguía vivo explica el que muy pronto diversos miembros de la comunidad afirmaran que el Resucitado se les había aparecido. Dicho con otras palabras: la creencia en la resurrección explica el hecho de las apariciones. Tampoco es necesario insistir en explicación alguna, psicológica o espiritual, de este fenómeno de las apariciones porque no es tarea de un historiador. La historia trata de fenómenos repetibles y comprobables, y la resurrección y las apariciones no lo son. Lo único que el historiador debe constatar es que sin la firmísima creencia en que Jesús seguía vivo entre sus discípulos, que había resucitado, no se explica el origen del movimiento de sus seguidores que en pocas decenas de años iban a formar un grupo bien diferenciado entre los judíos piadosos del entorno.

La disparidad e incluso contradicciones de los testimonios que nos hablan de la resurrección de Jesús (pp. 161s) hace que muchos de los historiadores del cristianismo primitivo piensen que es imposible que la creencia en esta resurrección se generase en Jerusalén: un grupo cohesionado y pequeño no pudo dar lugar a tradiciones tan dispares y contradictorias. Pero este mismo argumento es válido para negar su nacimiento en cualquier otro lugar, Antioquía, por ejemplo.

A pesar de la disparidad de tradiciones textuales sobre este evento, no es imposible que tras un período de dudas se apoderara pronto *del grupo apiñado en Jerusalén* la idea de que el Maestro seguía vivo de algún modo: la *vivencia era la misma* en todos (la creencia en la resurrección), pero la *expresión* de esa vivencia (las tradiciones que hablan de ella) se realizó por personas diferentes y en lugares diferentes, allí donde se creía haber gozado de una aparición del Resucitado... en Emaús, en Jerusalén, más tarde en Galilea.... Esto explica que la vivencia fuera común pero que se generaran tradiciones muy dispares: cada uno contaba su experiencia como le parecía, lo que dio origen a líneas diversas de tradiciones y leyendas complementarias; por ello los relatos de las apariciones son tan diferentes y contradictorios. Unos afirmaban que Jesús se había presentado ante ellos como dotado de un cuerpo etéreo y casi trasparente, que podía atravesar las paredes (Lc 24,36-37); otros que lo habían visto como un cuerpo real que podía comer (Jn 21,12) y ser palpado (Jn 20,17.25). Poco a poco a estos relatos de apariciones se unieron otras historias —también provenientes de diversas personas y por tanto diferentes— acerca de la tumba vacía de Jesús.

Sea de todo ello como fuere, lo cierto es que el grupo de seguidores que había permanecido en Jerusalén, calculado por el autor de Hechos como en unas ciento veinte personas (1,15), tenía ya un poderoso motivo para cohesionarse una vez superado el período de dudas: ¡Jesús estaba vivo! ¡Había resucitado! Pero era necesario explicarse por qué habían ocurrido cosas en apariencia tan terribles. Había que replantearse la vida sin el Maestro, o mejor con su sola presencia espiritual. Había que fundamentar de inmediato por qué un grupo de sus antiguos seguidores se reunía en torno a la figura de lo que la gente de fuera creía un ajusticiado más por el poder de Roma. Estas reflexiones fueron el comienzo o los primeros pasos de lo que será propiamente la teología neotestamentaria, es decir, la religión cristiana.

El conjunto de judíos que se había concentrado en la capital, Jerusalén, no era más que un grupúsculo que se diferenciaba de los demás judíos en que creía que el ajusticiado era de verdad el mesías y que Dios había hecho justicia a su afrentosa muerte resucitándolo de entre los muertos. Por lo demás, los componentes de este grupo eran como cualesquiera otros de entre los piadosos de Israel: iban a rezar al Templo y consecuentemente practicaban el resto de las normas de la religión judía; observaban la Ley incluidas las prescripciones sobre los alimentos, fiestas, etc. Es probable, sin embargo, que se percibie-

ran desde el principio como una nueva vía, un nuevo modo de vivir la religión de los antepasados.

La primera tarea de la reflexión del grupo era dar una aclaración plausible al escándalo de la horrorosa muerte en cruz de Jesús, es decir, las primeras indagaciones teológicas del grupo tuvieron como fin explicar este tremendo fracaso... ¿Y qué otra manera mejor que volver los ojos hacia las Escrituras para intentar encontrar en ella alguna luz que explicara lo acaecido? La única aclaración debía estar en los planes de Dios, ignorados hasta el momento, pero éstos tenían que poder vislumbrase en su Palabra. Por ello tornaron sus ojos a los libros sagrados, la Ley y los profetas, como lo había hecho Jesús tantas veces. La escena —ideal y programática— que pinta Lucas en el cap. 24 explica claramente este proceso:

> Dos de [los discípulos de Jesús] iban a una aldea que dista de Jerusalén sesenta estadios, llamada Emaús, y hablaban entre sí de todos estos acontecimientos. Mientras iban hablando, el mismo Jesús se les acercó e iba con ellos. Pero sus ojos no podían reconocerlo. Y les dijo: «¿Qué discursos son éstos que vais haciendo entre vosotros...?». Le contestaron: «¿Eres tú el único forastero en Jerusalén que no conoce los sucesos en ella ocurridos estos días?». Él les dijo: «¿Cuáles?». Contestáronle: «Lo de Jesús Nazareno, varón profeta, poderoso en obras y palabras ante Dios y ante todo el pueblo; cómo lo entregaron los príncipes de los sacerdotes y nuestros magistrados para que fuese condenado a muerte [por los romanos] y crucificado. Nosotros esperábamos que sería él quien rescataría a Israel; mas con todo van ya tres días desde que esto ha sucedido. Nos dejaron estupefactos ciertas mujeres de las nuestras que yendo de madrugada al monumento no encontraron su cuerpo y vinieron diciendo que habían tenido una visión de ángeles que les dijeron que Jesús vivía...». Y les dijo: «¡Oh hombres sin inteligencia y tardos de corazón para entender todo lo que vaticinaron los profetas! ¿No era preciso que el mesías padeciese esto y entrar en su gloria?». Y comenzando por Moisés y por todos los profetas les fue declarando cuanto a él se refería en todas las Escrituras.

Lo que Lucas pretende decir en este texto revelador es que los seguidores de Jesús vieron que la solución al misterio de la muerte ignominiosa en la cruz estaba en verdad en las Escrituras..., aunque sólo si se leían de nuevo rectamente gracias a la inspiración del Jesús viviente. Hch 3,18 lo expresa de este modo: «Dios ha dado así cumplimiento *a lo que había anunciado por boca de todos los profetas*, la pasión de su Ungido». Había un plan de Dios, del que hasta el momento no habían caído en la cuenta (¡a pesar de las tres predicciones

de la pasión y resurrección!): era preciso que el mesías padeciese y resucitase. Jesús había proclamado la inmediata venida del reino de Dios y que él era el agente mesiánico de esta venida. En estos primeros momentos se añadía a esta idea ya sabida una importante variación que implicaba nuevas perspectivas: ese mesías, aparentemente fracasado, había sido resucitado por Dios y sentado a su diestra. El texto de Lc 24,19 puesto en boca de los discípulos, «Jesús de Nazaret varón profeta poderoso en obras y palabras...», junto con algunos otros pasajes más, como Hch 3,22 —en donde dice Pedro: «Dios hará surgir un profeta como yo, es decir, Moisés, de entre vuestros hermanos; vosotros escucharéis todo lo que os hable; toda persona que no escuche a este profeta será exterminada del pueblo»—, nos hacen pensar que una parte del grupo consideraba a Jesús más bien como un *profeta*, mesiánico ciertamente, pero en el que primaban los rasgos, potenciados al extremo, de los profetas de Israel (al igual, por ejemplo, que el «profeta egipcio», otra figura mesiánica; cf. p. 90). Esta línea interpretativa de Jesús continuará en parte en el Evangelio de Lucas y sobre todo en una rama con el tiempo marginal de seguidores de Jesús, representada sobre todo por el *Evangelio de los ebionitas* y las *Homilías pseudoclementinas*.

Sin embargo, la mayor parte del grupo vio en Jesús al *mesías* sin más, aunque con las connotaciones especiales de su muerte y resurrección. Hemos afirmado en el capítulo anterior que el Jesús histórico al final de su vida —probablemente por impulso de algunos de sus discípulos— se consideró a sí mismo el mesías. Ello explica que sus discípulos muy poco tiempo después de su muerte confirmaran este título... sólo que ya con un contenido un poco distinto al que pensó Jesús en vida. En su primer discurso a los habitantes de Jerusalén dice Pedro: «A este Jesús lo resucitó Dios... Tenga por cierto toda la casa de Israel que Dios ha hecho *señor y mesías* a este Jesús a quien vosotros habéis crucificado» (Hch 2,32.36). El contenido de estas frases es denso. Jesús durante su vida mortal había sido el mesías..., pero de modo incompleto. Su misión era misteriosa y, en verdad, sólo iba a llevarla a cabo tras su resurrección. No había sido el mesías «normal» que pensaban los judíos normales, puesto que había fracasado en apariencia. Era creencia judía común que, si la empresa del pretendiente a mesías terminaba mal, era porque en realidad ese «mesías» no era el verdadero. Había sido a la postre abandonado por Dios a su suerte. Pero con Jesús pasaba algo muy especial: la muerte no era el final de su mesianismo: ¡había resucitado y estaba en los cielos!

El tenor de las expresiones de Pedro en los Hechos que acabamos de citar da a entender que, para la comunidad de los primeros momentos, Jesús durante su vida terrena había sido al fin y al cabo un mero hombre, excepcional y taumaturgo, sí, profeta y proclamador de la venida del Reino, sí, pero un ser humano como los demás. Gracias, sin embargo, a su resurrección por la acción divina, ese hombre había sido exaltado al rango de «señor y mesías», que por fin iba a terminar su misión. Pertenecía ya de algún modo al *ámbito de Dios*, era su ayudante, como podían serlo en el imaginario judío Elías, el profeta Henoc o Melquisedec (Epístola a los hebreos, cf. pp. 84s). Transcurrido el tiempo que la divinidad estimara oportuno, este mesías vendría como ungido de Dios y juez mesiánico a juzgar a las doce tribus de Israel, es decir, a instaurar el Reino. Entonces comenzaría el gobierno de Dios sobre Israel. A pesar de contener elementos novedosos como la muerte del mesías, esta perspectiva podía ser aceptable para cualquier judío de aquellos años ya que era evidente que la divinidad, tan lejana, no actuaría por sí mismo para instaurar su reinado, sino a través de ayudantes especiales. El recuerdo de este «mesías que ha de venir» junto al de «señor» como apelativos de Jesús se conservó en la invocación escatológica «Ven señor [Jesús]», que se pronunciaba en arameo, *Maranathá*, como testimonia el mismo Pablo, aunque él escriba siempre en griego (1 Cor 16,22).

Como el mesías había de ser —según la fe judía común— hijo de David (Mc 12,35-37), pronto circuló la noticia de que en realidad no había nacido en Nazaret, sino en Belén, la ciudad de David (Mt 1-2; Lc 1-2), y se formaron al menos dos genealogías distintas para probar la procedencia davídica de Jesús (Mt 1,1-18/Lc 3,23-38).

La noticia de que el mesías Jesús habría de venir pronto a concluir su misión debía ser manifestada y extendida por el pueblo todo. El grupo de seguidores de Jesús, en posesión de semejante noticia, tenía que comunicarla a todos los judíos para lograr que se unieran a su creencia. Se iniciaría así la formación del verdadero Israel, el creyente en Jesús, que estaría bien preparado para la instauración del Reino. Los Hechos nos cuentan que la primera expansión de la nueva fe en Jesús se produjo en la festividad de Pentecostés (cap. 2), sin necesidad de salir de Jerusalén, pues para esta fiesta de renovación de la Alianza se congregaban allí judíos procedentes de los cuatro puntos cardinales: partos, elamitas, egipcios, asiáticos.... A estos judíos venidos de lejos se les designaba como «helenistas» porque su lengua materna solía ser el griego, no el arameo o el hebreo, y tenían una mentalidad algo distinta no sólo por haber nacido fuera de Israel sino

por haberse formado dentro del ambiente de la cultura griega. No obstante, estos judíos debían ser muy piadosos, y muy probablemente se habían trasladado a Jerusalén porque esperaban que el mesías, la salvación de Israel, habría de mostrarse primero en la capital del país. Esperaban también que en caso de fallecimiento habrían de resucitar los primeros, para participar en el reino del mesías que comenzaría a manifestarse en Jerusalén. Estos judíos helenistas que tenían en Jerusalén sus propias sinagogas (Hch 6,9) debieron de acoger con gusto el programa que les presentaban —siempre según los *Hechos*— Pedro y sus compañeros: el final de la terrible situación política y religiosa que vivía Israel vendría pronto, pero no por mano de hombres, sino por la de Dios *con la colaboración de Jesús constituido tras su resurrección en señor y mesías, en Hijo del hombre*.

Es probable que a los títulos de «señor y mesías», aplicados ya a Jesús, el primer grupo de discípulos añadiera pronto el de «Hijo de Dios». Se ha discutido mucho sobre el sentido preciso con el que se entendía, y muchos investigadores opinan que este título fue otorgado a Jesús sólo por la comunidad «helenística» (cf. abajo), no por la jerusalemita, ya que implicaba mayores consecuencias de cercanía con la divinidad. Es ésta una cuestión que no puede resolverse tajantemente. Es muy probable que el título como tal, «hijo de Dios», fuera empleado ya por la comunidad de Jerusalén, pero que lo fuera en un sentido muy cercano al uso del Antiguo Testamento. Es decir, el mesías es «hijo de Dios» en el sentido que lo era antiguamente el rey de Israel —como se ve por los títulos reales que recoge el Sal 2— o bien un profeta cualificado. El mesías, futuro rey/juez/ungido, es «hijo de Dios» en el sentido de persona especialmente amada por la divinidad. Por esta razón es muy posible que esta filiación divina no supusiera para los primeros cristianos de Jerusalén que el «Hijo» fuera un ser engendrado directamente por Dios, y que como tal fuera preexistente y de naturaleza estrictamente divina, como se pensaría más tarde. Parece que esta noción no pudo generarse en una comunidad de observantes de la Ley, acendradamente monoteísta. Sólo pudo ser entendido plenamente así en todo caso por algunos del grupo de los «helenistas». Éstos, inmersos en el ambiente de la religiosidad pagana aunque en pugna con ella, podían admitir con mayor facilidad que la divinidad pudiera «prolongarse» en un hijo real y «físico».

Desde un punto de vista sociológico, la investigación histórico-teológica moderna denomina a estos esfuerzos de los primeros cristianos para explicar el escándalo de la cruz y muerte del Maestro «resolución psicológica del contraste» o resolución de la «disonancia»

entre el potente carisma de Jesús y su clamoroso fracaso: al considerarlo «señor y mesías» el crucificado adquiría un rango muy superior a los que habían causado su fracaso. El desastre en la tierra se equilibraba con su victoria en el cielo. Además la elevación del Nazareno al ámbito de lo divino confirmaba en ese primer momento el más rígido monoteísmo tradicional: es Dios el que lo había resucitado y hecho sentar a su diestra. ¡Es el Dios de la vida y de la creación el que lo levantó de entre los muertos y el que le otorgó una nueva vida y una nueva misión junto a sí! Además, puesto que en ese ámbito Dios le encargaba una misión sobrehumana, instaurar definitivamente su Reino, habría de otorgarle una fuerza sobrehumana: gracias a ella, lo que no había podido ocurrir cuando estaba en la tierra tendrá lugar en su venida —o visto desde otra perspectiva a su vuelta— como agente definitivo del Reino. De cualquier modo, la exaltación de Jesús a un mundo superior a la muerte, donde sólo Dios gobierna, *lo hace superior a todo lo humano*.

El progreso teológico de la comunidad de Jerusalén, donde convivían los judíos «hebreos» con los «helenistas» recién convertidos, irá ciertamente paso a paso. Al principio este «hijo» será considerado como simplemente trasladado al ámbito divino, y su situación se piensa con categoría teológicas que estaban muy a la mano. Probablemente la primera categoría que utilizaron los judeocristianos para plasmar la conversión de Jesús en un personaje semiceleste fue la aplicación a éste de la figura de «un como Hijo de hombre» del Libro de Daniel (caps. 7 y 11), ya que Jesús mismo había empleado la expresión para referirse a sí mismo, en vez del molesto «yo». Los discípulos de Jesús pensaron que este símbolo, que con la traducción a la lengua griega entre los helenistas pasó a ser «El Hijo del hombre» (cf. pp. 206s y 336s), había que entenderlo no como referido a una colectividad, al pueblo judío en su conjunto como se había hecho hasta el momento, sino a una persona concreta, Jesús de Nazaret. Es posible, pues, que fuese en la comunidad de Jerusalén donde se interpretó a Jesús «señor», «mesías», «hijo de hombre» como *el Hijo del hombre* que ha de venir a instaurar el reino de Dios y a juzgar a los malvados. En la misma línea de pensamiento otra categoría pudo ser concebir a Jesús al estilo de un Henoc, asunto al cielo, sentado junto al Padre, al que la divinidad otorga tareas mesiánicas para el futuro, tal como describe el *Libro de las parábolas de Henoc* (1 Henoc 37-71: AAT IV 65-95).

En esta manera de pensar a Jesús por parte del primer grupo de seguidores notamos ya un cambio respecto a la perspectiva de Jesús

mismo: «El anunciador del reino de Dios se convierte en anunciado», según la conocida expresión de R. Bultmann. Esta frase lapidaria debe entenderse así: Jesús en su vida anunciaba el reino de Dios simplemente como mensajero; ahora la venida del Reino incluye a su persona como agente divino, mesías - señor - hijo de Dios. Al hacer de Jesús un objeto de anuncio de salvación nacía dentro de esa secta, que vivía intensamente el judaísmo pero a su modo, un concepto de mesías que no se conocía antes dentro del imaginario nacional. A saber: se proclamaba que el reino de Dios habría de ser simultáneo a la futura venida de aquel profeta que padeció, murió y fue resucitado por Dios; un maestro que gracias a esta resurrección había sido constituido por Dios como «Señor» —perteneciente a la esfera divina—, «Mesías», salvador del pueblo de sus enemigos, e Hijo de Dios. *Es ésta la primera reinterpretación profunda de lo que fue Jesús*.

El modo de vida comunitario del primer grupo de seguidores de Jesús está descrito en los primeros capítulos de los Hechos, aunque de un modo idealizado. En líneas generales puede considerarse como histórico lo siguiente: el núcleo estaba formado por galileos, seguidores de los primeros momentos de Jesús; entre ellos tenían una posición prominente los doce discípulos escogidos por Jesús para representar simbólicamente a todo Israel; pronto el grupo recibió el refuerzo de miembros de la familia de Jesús, como Santiago, el hermano del Señor, y también su madre (Hch 1,15); probablemente la comunidad se organizó de un modo que recuerda a los esenios (sabemos por la arqueología que el barrio esenio de Jerusalén debía de estar muy cerca de donde se reunían los primeros seguidores de Jesús): estaban gobernados por los Doce; se denominaban a sí mismos «santos»; tenían comunidad de bienes y una gran solidaridad social; practicaban el bautismo como rito de admisión en el grupo y celebraban comidas en común. Pero el grupo no formaba ninguna comunidad al margen del judaísmo, sino que intentaba desde dentro revitalizar la religión ancestral por medio de las aportaciones de Jesús. Y un último rasgo: aunque la primera comunidad de seguidores de Jesús esperaba la restauración de Israel, lo mismo que muchos de sus contemporáneos, no compartía las ansias por una venida de un mesías de tinte político-guerrero, un mesías que en una guerra rápida —conducida a la victoria por Dios mismo a través de sus ayudantes (legiones de ángeles quizás, como en Mt 26,53)— acabaría con la ocupación de los extranjeros y permitiría a Israel vivir plenamente teniendo como norma única la Ley. Eran más bien de esos otros piadosos que, aunque asumían lo terrible de la desagradable situación

presente, no pensaban en ninguna acción directamente militar, sino que dejaban totalmente en manos de Dios el fin de la opresión extranjera y la posibilidad de cumplir plenamente las disposiciones de la voluntad divina. Como sabemos ya, Jesús fue un personaje de este último estilo a tenor del testimonio común de los Evangelios. Sus seguidores en Jerusalén opinaban lo mismo: los textos no muestran en ellos la menor intención de embarcarse en ninguna aventura militar.

II. LA DIVISIÓN DE LA COMUNIDAD

Ya desde los primeros momentos del «nazarenismo» o judeocristianismo jerusalemita el grupo de seguidores del Crucificado era mixto: se componía de dos comunidades: la de los «hebreos», los autóctonos, de lengua materna aramea, y la de los «helenistas», los judíos nacidos fuera, los de lengua materna griega pero asentados en Jerusalén. Pronto surgieron problemas entre las dos comunidades, dado que los «helenistas», de una mentalidad diferente, iban a generar una visión distinta de lo que podía significar Jesús y su aportación al modo de vivir el judaísmo. Los seguidores del Nazareno vivían momentos de ebullición teológica: se estaba desarrollando un proceso de interpretación de Jesús, muerto y resucitado, y era natural que surgieran diferencias ideológicas. Basándose sin duda en las críticas del Maestro al modo de entender la Ley por parte de sus contemporáneos (Sermón de la Montaña: Mt 5) y a las no menos duras palabras de Jesús sobre el Templo y su sustitución por uno no hecho por mano de hombre sino por Dios (Mt 24,2 y par.), estos helenistas comenzaron a criticar el valor de la Ley tal como los demás lo entendían y a defender que sólo había que observarla como la había interpretado Jesús... es decir, *de otra manera*. Jesús era el supremo maestro. A la par, los «helenistas» criticaron la corrupta situación del Templo y probablemente reiteraron el anuncio de su sustitución por otro nuevo, erigido directamente por Dios. Mostraban así una postura muy parecida a la de los esenios retirados en Qumrán, en las orillas del mar Muerto, para quienes la observancia de la Ley debía hacerse según las directrices e interpretaciones de su guía espiritual, el Maestro de Justicia, y que se sentían apartados del templo de Jerusalén.

Uno de estos «helenistas», por nombre Esteban, un hombre «lleno de gracia divina y poder sobrenatural, que realizaba prodigios y milagros» (Hch 6,8), mantenía encendidas discusiones teológicas con otros judíos piadosos sobre la importancia y el significado de

Jesús. Sus enemigos de Jerusalén le acusaban de pronunciar blasfemias contra Dios (situaba a Jesús de algún modo muy cerca de la divinidad: 6,11), contra Moisés (entendía la importancia de la Ley de otro modo: 6,14) y contra el Templo (6,13: Dios haría un santuario nuevo). De estos ataques debe deducirse que el grupo de los helenistas comenzaba a considerar su fe en Jesús como un rasgo distintivo respecto al común de los judíos circundantes, y que ello conllevaba puntos de vista teológicos también distintivos y «heréticos» en el sentido de «especiales» (*haíresis* en griego significa «elección», «preferencia»). Del relato de Hechos y del discurso puesto en boca de Esteban (7,2-53) se deduce que los helenistas comenzaron muy pronto a cuestionar la validez de la ley de Moisés como vía exclusiva de la salvación tal como la entendían las gentes de Jerusalén y entre ellos sus propios colegas en la fe, los judeocristianos «hebreos», a la par que dudaban de la necesidad de adorar oficialmente a Dios en un lugar preciso y determinado: el Templo. Naturalmente esto no agradó en absoluto a las autoridades de Jerusalén quienes, dicen los Hechos (8,1-2), comenzaron una terrible persecución contra los judeocristianos, cuyo resultado fue al menos la muerte de Esteban a manos de las turbas (Hch 7,58). Cuentan los Hechos que en la capital había un joven fariseo, venido de fuera para formarse religiosamente, cuyo nombre era Saulo. Su celo por la Ley veía con buenos ojos que se reprimiese severamente a los disidentes. «Todos» los cristianos fueron dispersados menos los «apóstoles» o jefes del grupo (Hch 8,1). Es muy extraño que dispersen a las ovejas y dejen tranquilos a los pastores. Lo que hay que leer debajo de la narración de los Hechos es que los «helenistas», que empezaban a «sobrepasarse» con una teología atrevida (críticas a la Ley y al Templo), fueron expulsados de Jerusalén, mientras que los «apóstoles» y su grupo, los «hebreos», más conservadores en su teología y más afines al judaísmo «normativo», pudieron permanecer en la capital.

Así pues, a pesar de la imagen de concordia entre las dos facciones cristianas de aquellos primerísimos momentos que presentan los Hechos de los apóstoles hasta el capítulo 6, había una profunda escisión en el seno del judeocristianismo recién nacido por motivos teológicos que habría de tener consecuencias. Los de la comunidad de Jerusalén, los «hebreos», se consolidarían en poco tiempo como una tendencia más fiel al judaísmo y a la doctrina judía de Jesús de Nazaret; los otros, los «helenistas», desarrollarán una teología que al interpretar a Jesús a su modo *se irán separando de hecho del Jesús histórico*. La teología del Nuevo Testamento recoge restos de las dos

tendencias, pero sobre todo de la de los «helenistas», que impulsados luego por la potencia intelectual y moral de Pablo serán los que a la postre triunfarán con su visión del cristianismo. De momento, sin embargo, este grupo de judeocristianos más conservadores de la comunidad de Jerusalén tendrán mucha fuerza y serán unos de los adversarios vivos y tenaces del que llegará a ser el máximo representante de los helenistas y de su modo de entender el cristianismo, Pablo. Muy probablemente serán ellos los que ofrezcan una resistencia feroz al «evangelio» paulino, según las *Cartas a los gálatas y a los filipenses*.

Dentro de Israel, en Galilea, tuvo que haber otra comunidad fuerte de seguidores de Jesús, continuadora de los que habían vuelto allí tras la muerte de Jesús. Los Hechos no la mencionan expresamente, pero debemos postular su existencia ya que las apariciones en Galilea (evangelios de Mateo y de Juan) suponen la existencia de una comunidad de seguidores de Jesús en aquella región. Ignoramos su modo de vida, pero probablemente estuvo condicionado del mismo modo por la creencia en la resurrección del Maestro. Hipotéticamente puede afirmarse que, *pasado un cierto tiempo*, el grupo de los galileos siguió un modo de vida semejante al del Maestro durante su vida pública: eran carismáticos itinerantes que predicaban la futura venida del mesías Jesús y la instauración del reino de Dios por su medio; continuaban con las prácticas de sanación y exorcismo. Una posible lucha armada que sirviera de medio para la instauración del Reino no les preocupaba en absoluto.

De la lectura del Evangelio de Juan es necesario postular también en estos momentos la existencia de otra comunidad dentro de la Iglesia primitiva, distinta de las mencionadas hasta el momento y un tanto apartada del grupo general. Del estudio de la teología que se refleja en el producto posterior que pensamos salido de este grupo, el Cuarto Evangelio, se deduce que se trataría de un conjunto disidente con rasgos parcialmente similares a los de los «helenistas». La polémica contra los judíos y el carácter de Jesús como predicador galileo, aunque amigo también de los samaritanos, nos invita a buscar la patria de esta comunidad fuera de Jerusalén. Pero al mismo tiempo no muy lejos: el grupo mantiene las tradiciones sobre los Doce que se refuerzan en la capital junto con otras tradiciones muy antiguas sobre Jesús enraizadas tanto en suelo galileo como judío; por tanto debían estar en un terreno intermedio (¿en algún lugar de Samaria, conquistado para la fe en Jesús por la dispersión de los helenistas?). Además parecían mantener el contacto con ambientes sacerdotales

de la capital. Este grupo comienza también él a reinterpretar a Jesús, pero afirmará que no lo hace por su cuenta, sino basado en la iluminación del Espíritu (un rasgo muy acentuado por los helenistas) y en las ideas de un personaje muy próximo al Maestro cuyo nombre nunca revelan, el discípulo amado. Este personaje, de lengua materna aramea, conocía también el griego, y sin duda alguna las especulaciones judías helenísticas sobre el Logos, la Sabiduría, el conocimiento especial revelado sólo a unos pocos (gnosis) y la teología de los esenios retirados en Qumrán, pues todas ellas se manifestarán en su obra sobre Jesús.

III. OTRAS APORTACIONES TEOLÓGICAS DE LA LLAMADA COMUNIDAD «HEBREA»: JUDEA Y GALILEA

Con ciertas dificultades podemos rastrear cuáles eran otras perspectivas teológicas de este núcleo de los «hebreos» —también llamados «palestinenses» por los investigadores— que incluye al grupo que debía de vivir en Galilea. Fueron los judeocristianos de Judea y Galilea los que se distinguieron por empezar a recopilar la tradición de los dichos de Jesús y de las historias que se contaban sobre él. Podemos suponer que los de Galilea comenzaron a reunir tradiciones del Maestro cuyo marco geográfico era precisamente esa región: a ellos deberíamos las narraciones que forman la primera parte de la vida de Jesús en su región antes de subir definitivamente a Jerusalén. En Galilea, pues, se recogieron hechos de Jesús que lo presentan como un profeta, carismático itinerante, y buena parte de sus dichos pronunciados en el marco de esta vida. En la capital, por otro lado, pudieron reunirse, por ejemplo, *dichos* y *narraciones* en los que aparece Jesús discutiendo sobre la Ley y adoptando una postura más bien rigorista (por ejemplo en la cuestión del divorcio, Mc 10,2-9), ya que esta comunidad fue heredera de ese mismo rigorismo y hubo de interesarse por las tradiciones sobre las palabras y acciones de Jesús en la capital, donde ellos vivían. Es muy probable también que la llamada «fuente Q», que consta fundamentalmente de *dichos e historias* de Jesús y que tiene un marcado carácter escatológico (cf. el contenido de la fuente Q en p. 323), se recopilara en parte en Galilea. Una buena sección de la teología de la fuente Q está centrada en la proclamación del reino de Dios y en la venida inminente del Hijo del hombre: ambos hechos son acciones de la actividad de Dios en el fin de los tiempos proclamados por Jesús en aquella zona. En todos los casos los impulsos para

esa colección de materiales sobre Jesús provinieron de las necesidades de la predicación, hacia dentro o hacia fuera, o de la liturgia.

La *primitiva historia de la pasión*, que subyace a la narración del Evangelio de Marcos y a la de los otros evangelistas, hubo de desarrollarse en la comunidad de la capital, pues residía en la ciudad donde murió Jesús. Se ha pensado que algún talentoso escritor anónimo compuso un texto seguido en el que resumía y sintetizaba dramáticamente en una semana lo ocurrido con el proceso de Jesús que debió de durar meses. *Ese texto se leía en la liturgia* de las reuniones especiales del grupo, y podía servir también de guía conmemorativa para otros judeocristianos que visitaran los lugares donde padeció el Maestro. La historia de la pasión es un vivo ejemplo del principio repetido a lo largo de este capítulo: la tradición de la vida y muerte de Jesús de Nazaret se transmite e *interpreta*. Unas veces para acomodarla a la vida presente; otras para entender mejor a Jesús teológicamente. Los dos grandes grupos de judeocristianos, «hebreos» y «helenistas», generan esta interpretación a partir de una lectura atenta y nueva de las profecías del Antiguo Testamento, profecías que aplican a Jesús. *Jesús es el tipo, la figura y el cumplimiento de lo que en el Antiguo Testamento era sólo antitipo, prefiguración y promesa*. En la historia de la pasión se observa claramente cómo se remodela la tradición: lo ocurrido está plasmado a la luz de salmos proféticos, en especial el 22 y el 69, hasta tal punto que es difícil saber qué constituye exactamente verdad histórica y qué es producto de una acomodación a los textos de la Escritura ya existentes. El mismo fenómeno se observará en la comunidad de judeocristianos que está detrás del Evangelio de Mateo y que tiene un espíritu parecido al del grupo palestinense (al menos en cuanto a la interpretación de la Ley): todo lo que de importante dice el evangelista sobre Jesús es el cumplimiento de algún texto de las Escrituras (cf. p. 350). Lo mismo ha de decirse de las narraciones sobre la Última Cena de Jesús que luego *reinterpretan* Pablo (1 Cor 11,23-26) y los tres evangelistas sinópticos.

De lo dicho se deduce también una consecuencia importante: la reinterpretación del material tradicional por parte de los judeocristianos, hebreos o helenistas, no se produce porque sí, por mero gusto de la especulación sobre Jesús, sino siempre sobre una base: apoyándose en *a*) un hecho o dicho de Jesús visto desde la luz de la creencia en la resurrección da pie a reinterpretarlo según las necesidades del presente; *b*) en un texto de la Escritura, entendido como referido a Jesús, lo que da pie para iluminar un aspecto de la figura o de la misión del Maestro. Así, un hecho o dicho de la vida de Jesús adquiere

nueva luz precisamente por lo que se deduce del texto escriturístico a través del cual se contempla. Es un proceso circular de enriquecimiento. Nos hemos referido a este proceso cuando afirmamos que el desarrollo de la teología cristiana puede definirse como un «fenómeno exegético» o de reinterpretación de textos sagrados (p. 240). Lo peculiar del cristianismo nace de la interpretación de las Escrituras antiguas con ojos nuevos. Y, naturalmente, no a tontas y locas, sino siguiendo las normas exegéticas que el judaísmo había desarrollado hasta el momento (véase un elenco de estas reglas en M. Pérez Fernández, «Hermenéutica rabínica; colecciones de *middot* o reglas de interpretación», pp. 527-529 de *Literatura judía intertestamentaria*).

No sabemos con exactitud cómo desapareció de la historia del cristianismo la comunidad palestinense, y más en concreto la de Jerusalén. Según Eusebio de Cesarea, el grupo cristiano de la capital no quiso participar en la primera revuelta judía —en consecuencia con la doctrina de Jesús que dejaba este aspecto material en manos de Dios— y se retiró al otro lado del Jordán. Muchos historiadores modernos dudan de esta versión y piensan que la comunidad se quedó en Jerusalén y allí pereció como tantos otros a manos de los sitiadores romanos en la guerra del 66 al 70. Si pasó a la otra orilla del Jordán, debió de llevar una vida lánguida y con el paso del tiempo desapareció sin dejar apenas rastro. Por ironías de la historia fue precisamente el grupo cristiano que más de cerca siguió la doctrina del Jesús histórico, el grupo más judío de todos los cristianos, el que primero desapareció de la escena. Dejó entonces el campo libre para el cristianismo futuro, que en líneas generales es una mezcla sobre todo de paulinismo y del espíritu de los Evangelios de Mateo y de Juan.

IV. LAS COMUNIDADES HELENÍSTICAS. ANTIOQUÍA

Las comunidades helenísticas de judeocristianos fuera de Israel se formaron por la dispersión del grupo de «helenistas», expulsados a la fuerza de Jerusalén por las autoridades religiosas de la ciudad (Hch 8,1-2). Las etapas de esta dispersión están también en el libro de los Hechos: Samaría, evangelizada por Felipe, la costa, con ciudades importantes como Joppe, Lida, Cesarea marítima, y de ahí hacia el norte, Fenicia, Chipre y finalmente Antioquía (Hch 8,2-11,20). Como dijimos, la lengua preferente de los judíos helenistas era el griego, por lo que la tradición sobre Jesús recogida al principio en arameo fue de inmediato traducida al griego. Esta versión tenía la gran ven-

taja de que el material sobre Jesús podía ser utilizado potencialmente con la práctica totalidad de los habitantes del Mediterráneo oriental, cuya lengua común era el griego. No cabe duda de que el cambio de lengua supuso una mutación de mentalidad, de conceptos y de alteraciones en la tradición misma.

Dijimos antes que los helenistas habían mostrado pronto una teología atrevida. Los diáconos o «helenistas» de Hch 6 y 7 no servían a las mesas, sino que se dedicaban por completo al «servicio de la Palabra», es decir, mostraron muy pronto un gran interés por la predicación y la expansión de la fe en Jesús. Tras su expulsión, la dedicación «a la Palabra» iba unida naturalmente al interés por la reflexión teológica sobre los acontecimientos de la vida y del mensaje del Maestro. Las críticas a la Ley y al Templo abrían nuevas posibilidades: aunque fueron tildadas de «blasfemias» y de quebrar la tradición de Moisés, comenzaban a dibujar un salto cualitativo que habría de diferenciar al cristianismo emergente de la doctrina judía y por tanto de la que mantuvo Jesús respecto a esos conceptos de Ley y Templo. Sus seguidores «helenistas» comenzaron a afirmar de hecho lo contrario: se cuestionan la validez absoluta de la Ley; el Templo no es ya el lugar indiscutible del culto. Y estas ideas no sólo empiezan a ser distintas a las que sostenía el Maestro, sino también diversas a las que mantenían los seguidores «hebreos» de Jesús en Jerusalén. Puede afirmarse con razón que los «helenistas», y más en concreto los que se asentaron en Antioquía y Damasco fundando nuevos grupos de judeocristianos, son los inmediatos precursores de Pablo: sin ellos no puede comprenderse la revolución ideológica que operará el «evangelio» paulino. Es más, como veremos, la «conversión» de Pablo, y su evolución interna se enmarcará justamente dentro de las líneas de reflexión teológica comenzadas por el grupo de Esteban.

Señalamos anteriormente que en las primeras comunidades «hebreas» los títulos Hijo del hombre, Señor, Mesías e Hijo de Dios situaban a Jesús de algún modo en la esfera de lo divino (como Elías, el profeta Henoc o el misterioso Melquisedec del Libro del Génesis o de los textos de Qumrán: 11QMel), pero sin considerarlo Dios propiamente. No es de extrañar que en un ambiente helenístico, rodeado de paganos, para quienes el contacto del ser humano con lo divino era mucho más fácil, estos títulos adquirieran pronto más consistencia, es decir, se entendieron como «más divinos». A los oídos de los gentiles que oían hablar de Jesús a estos judíos helenistas (cf. abajo) la aplicación de estas denominaciones —«Hijo de Dios» o «Señor»— a Jesús situaría a éste de lleno, aún más arriba, en el ámbito

celeste y más cerca de la divinidad. Esto supone un progreso teológico respecto a los judeocristianos «hebreos». En estas comunidades, y sobre todo en Antioquía, de la que tenemos más información a partir de Hch 11, pierde importancia enseguida el título «Hijo del hombre» aplicado a Jesús porque traducido al griego no significaba nada, o muy poco. Casi nadie lo entendía. Sin embargo, sí eran fácilmente comprensibles otros títulos como «Hijo de Dios» o «Señor» a secas.

Hay que situar en este grupo otro desarrollo teológico que no está de modo expreso reseñado en los Hechos, pero que se generó muy probablemente por necesidad natural en esta comunidad helenística: en ella debió de pensarse que era imposible que Jesús, un profeta tan excelso, no hubiera conocido de antemano su muerte y no la hubiera aceptado voluntariamente. Esta creencia se reflejaría en los dichos sobre el Hijo del hombre que predice sus sufrimientos y su muerte (Evangelio de Marcos, por ejemplo), pronunciados por profetas cristianos y luego puestos en boca del Jesús histórico. Además debió de pensarse que tal sacrificio voluntario tenía una carácter expiatorio por los pecados del pueblo (1 Cor 15,3; Rom 5,8; 2 Cor 5,14-15, etc.). En la tradición judía desde tiempos de los Macabeos (siglo II a.C.; cf. en especial 2 Mac 7,37-78) la muerte de un mártir «que entrega su cuerpo y su vida por la conservación de las leyes de nuestros padres y para que Dios se apiade de la raza judía» debía de ser una noción usual. Ahora bien, el estricto concepto de sufrimiento y muerte vicaria y expiatoria por otros en general no era en absoluto familiar a los judíos del siglo I. Sin embargo, sí lo era y mucho en ambientes donde reinaba la cultura griega. Desde tiempos del poeta Eurípides (en algunas de sus obras, sobre todo *Alcestis* y *Las Fenicias*, por ejemplo, v. 969), tanto entre griegos como romanos (Virgilio, *Eneida* 815: «Uno será entregado por muchos»), la idea de «morir por» era una noción que pertenecía al acervo común del ideario religioso e incluso cívico (morir por la patria o por el príncipe). Los helenistas, precisamente por estar inmersos en un ambiente cultural griego, tenían a mano una excelente herramienta ideológica para explicar el porqué de la muerte de Jesús: por designio de Dios él era un hombre justo que había muerto para acelerar la venida del reino de Dios, cierto, pero ante todo el plan de divino era que «muriera por otros», que su muerte sirviera de expiación vicaria de los pecados de muchos —de Israel o del mundo entero—, lo que suponía la salvación de la ira de Dios. Los helenistas, pues, «eligieron la *noción* y la terminología de la muerte vicaria, pese a que ninguna de ellas aparecía explícitamente en el Antiguo Testamento ni en las escrituras judías

extracanónicas, como herramienta para explicar la muerte de Jesús». Y lo hicieron «bajo la influencia del entorno cultural contemporáneo, no judío en el que estaban social y culturalmente integrados» (Versnel, 53). *Es éste el primer gran ejemplo de fusión del ideario religioso helenístico y el mundo del Nuevo Testamento*. Veremos otros al hablar de Pablo (pp. 294s), y hemos encontrado ya el caso de la gnosis junto con otros temas del cap. 6. La formulación de la «muerte vicaria y expiatoria» por unos pocos implicaría, con muy poco desarrollo posterior, que Jesús era el *salvador de todos* aquellos que respondieran positivamente al anuncio del Reino.

Los helenistas promovieron otro cambio importante en la actitud del primer grupo de cristianos. Ellos debieron ser los primeros que tomaron en serio la iniciativa de propalar el «mensaje», la «buena noticia», la «Palabra» a los paganos. Uno del grupo, Felipe, predicó el evangelio a un «temeroso de Dios», un etíope, lo convirtió y bautizó (Hch 8), y en 21,8 aparece como «evangelista» en la región pagana de Cesarea de Filipo. Aunque los Hechos (cap. 10: visión de Pedro y conversión del centurión Cornelio) intentan mostrar que es Pedro el iniciador de la misión de los gentiles —es decir, la iniciativa partió del mismo grupo de los «hebreos» de Jerusalén, no de los «helenistas»— parece más probable que los primeros impulsos y pasos fueran dados por estos «helenistas», que procedían de la diáspora y tenían una predisposición espontánea hacia el contacto con los gentiles, disposición menos notable en los jerusalemitas.

Lo cierto es que una lectura entre líneas de los Hechos deja entrever que fue en Antioquía donde se produjo una auténtica revolución: los helenistas predicaron a Jesús entre las filas de los amigos del judaísmo, los «temerosos de Dios» (Hch 10,22; 13,26), los atraídos por las doctrinas, la ética judía y la solidaridad judías, y lograron un gran éxito (el lector debe tener en cuenta aquí los dicho en las pp. 96s sobre el proselitismo judío). Recordemos que estos admiradores de los judíos no acababan por lo general de convertirse a esta religión, pues no se animaban a dar el paso de aceptar la circuncisión y de someterse a las minuciosas leyes alimentarias y de todo tipo. Los «helenistas» no fueron exigentes con estos requisitos para entrar a formar parte de la comunidad de los creyentes en Jesús Mesías, con lo que eliminaron un gran obstáculo para la salvación. Los Hechos no ofrecen ninguna explicación teológica del fenómeno, pero lo cierto es que, sobre todo en Antioquía, los «temerosos de Dios» fueron el mejor vivero de conversos a la nueva secta judía que no exigía la circuncisión ni tampoco unas estrictas leyes dietéticas, y sí mantenía el sistema de ayuda social

mutua. La explicación probable subyacente debió de ser la idea sostenida por algunos judíos de que en tiempos mesiánicos se disolvían las barreras que separaban a judíos y gentiles para formar parte de los que esperaban integrarse en el futuro reino de Dios. Pablo dará forma, peso y consistencia teológica al principio de la no necesidad de la Ley como vía única de salvación con la consiguiente apertura a los gentiles, pero los fundamentos estaban colocados antes que él, en Antioquía, y no precisamente por Pedro como indican los Hechos en 9,31-10,48. También será Pablo el que fundamente teológicamente el universo de ideas complementarias (la salvación por la fe, etc.) que llevaba consigo la nueva posición, secundaria, de la ley de Moisés.

Naturalmente la fusión de judeocristianos y de conversos procedentes del paganismo hizo que dentro del grupo de seguidores de Jesús hubiera mayores posibilidades de desarrollo de todas estas nociones teológicas integradoras entre judíos y gentiles. Ello iba a suponer un fermento nuevo para la teología, pues se relativizaba la Ley, el culto al Templo —se adoraba a Dios «en espíritu y en verdad» (Jn 4), lejos de Jerusalén— y sobre todo las normas sobre la circuncisión y los alimentos. Precisamente en una de estas comunidades judeohelenísticas se produjo el cambio de nombre de la nueva secta judía: de «nazarenos» empezaron a ser llamados «cristianos» o «mesianistas» ya que su predicación giraba entorno a Cristo, el ungido o mesías. Probablemente fue gente de fuera, de la policía del Imperio que controlaba los grupos religiosos que no tenían derecho de reunión como los judíos, los que iniciaron esta costumbre. Se formó así una comunidad mixta de gentiles y judíos, y en las comidas comunes participaban los dos grupos sin distinción. A algunos personajes famosos e importantes de la comunidad de Jerusalén (en concreto a Pedro: Hch 11,3; Gál 2,12) esta evolución les pareció bien: no fue motivo de escándalo, e incluso participaron en ella.

¿Cuál fue el impulso, motivo o *fundamento teológico profundo* por el cual un minúsculo grupo judío que esperaba el fin inmediato del mundo se lanzó a predicar el mensaje de salvación también a los gentiles? La solución a este enigma se halla en una cierta continuidad con una parte del pensamiento de Jesús. Hemos afirmado que el Maestro quedaba bien definido como un profeta de la restauración judía. Entre los rasgos de esa restauración de Israel que mira al final de los tiempos estaba la incorporación de *un cierto número de gentiles a la fe judía* momentos antes de la plenitud de tal restauración. Hemos visto que los profetas de Israel desde la época del exilio —sobre todo el Tercer Isaías— lo habían proclamado claramente (Is

58,1-8; 60,3-7.10-14; 66,18-24 y Miq 4; p. 186). De este modo algunos, quizá muchos, gentiles participarían también de la gloria futura del Israel mesiánico. La idea que movió, pues, a los helenistas fue: el mesías ha llegado; el pueblo de Dios está siendo reunido; el fin está cerca; este pueblo se compone de judíos principalmente, pero también de *algunos gentiles* convertidos a Israel. Por eso se lanzaron a una carrera ardorosa por conseguir el mayor número posible de conversos desde el paganismo antes de que llegara el final... de acuerdo con un plan divino que había previamente señalado tal número. *Pero no era preciso convertir a todos los paganos, sino llegar hasta el número previamente determinado por Dios* para que llegara el fin de los tiempos. Esto lo sabemos por Pablo que fundó unas cuantas comunidades en Asia y en Europa (en las que los convertidos sumarían si acaso el 0,5% de la totalidad de la población gentil), y con ello pensó que ya había cumplido su misión en esas regiones. Convirtiendo a unos pocos aquí y otros allá, pensó que debía ir al extremo occidente, España, para conseguir allí unos cuantos nuevos conversos (*Carta a los romanos*). El número de conversos importó poco al principio; lo importante es que de este modo comenzó un nuevo impulso misionero. Este movimiento olvidaría a la larga la teoría del «número preciso de los gentiles decidido por Dios» y se pasaría a la idea de que la voluntad divina deseaba «cuantos más, mejor», y finalmente «todos».

Otro paso importante de la comunidad helenística *antes* de Pablo es la veneración a Jesús en las reuniones litúrgicas invocándolo como *Kýrios*, «Señor», *en sentido absoluto*, es decir, diverso al «señor y mesías» de la comunidad palestinense. Este sentido absoluto es «el Señor» a secas, título sin complementos que el Antiguo Testamento atribuye sólo a Dios. La utilización de este título en las cartas paulinas indica un uso ya bien asentado que Pablo ha recibido por tradición (Flp 2,11; Rom 10,9; 2 Cor 4,5), lo que apunta a su utilización en las comunidades judeohelenísticas —Damasco, Antioquía— en las que el Apóstol tuvo buena parte de su formación como cristiano. Esta denominación absoluta y contundente, «el Señor», confirma el cambio de perspectiva en la consideración de la persona de Jesús que habíamos señalado como un fenómeno tímido e incipiente en la comunidad de Jerusalén: al aplicar al Maestro el mismo y simple apelativo que se reservaba para Dios en exclusiva se indicaba con mayor claridad aún que Jesús formaba parte de la esfera de la divinidad.

¿Cómo pudo darse este traslado de significado, de un «señor» / «hijo de Dios» pensado como «persona predilecta de la divinidad»,

rey o profeta ungido, humano al fin y al cabo aunque trasladado junto a Dios como Henoc o Melquisedec (comunidades palestinenses), a un «Señor / Hijo de Dios» más claramente de naturaleza divina (comunidades judeohelenísticas de fuera de Palestina)? No lo sabemos. Pero entre el primer paso —Jesús humano constituido tras su muerte «señor y mesías» por Dios— y el segundo —«el Señor» a secas— había relativamente poco trecho, pues para los palestinenses Jesús era ya tras su muerte una figura semidivina como los citados Henoc y Melquisedec. Las comunidades helenísticas sólo tuvieron que seguir progresando por este camino. Podemos sospechar, conforme a lo que ya hemos indicado antes, que fue el producto de la reflexión teológica de judeocristianos familiarizados con el ambiente religioso del helenismo. En efecto, en el mundo helenístico la figura de un «Señor», de un «Hijo de Dios», de un hombre que a la vez poseía una naturaleza divina era absolutamente corriente (cap. 6., los «hombres divinos»). La gente sencilla pensaba también que los héroes pasaban a participar auténticamente de la naturaleza de los inmortales sólo tras su muerte. ¿No era el Emperador un hombre como los demás que tras su muerte (¡y a veces en vida!) se convertía en *divi filius, hijo de Dios* real? Pues Jesús era mucho más que el Emperador. Por ello se comprende con facilidad que una comunidad de judeocristianos no palestinos, sin el freno de un judaísmo estricto y riguroso —para el que era totalmente inconcebible la figura real de un Dios/hombre— pudiera dar rápidamente el paso, antes de la primera carta de Pablo fechada hacia el 50/51, de considerar a Jesús un ser plenamente divino, *tras su muerte*.

Igualmente era fácil de dar el paso a creer que *ya antes de su muerte* Jesús pudo tener esa misma naturaleza. Para pensarlo ayudaba la misma analogía con los «hombres divinos» del helenismo. Sabemos (p. 118) que en la religiosidad pagana se creía que ciertos hombres (ascetas/predicadores ambulantes, taumaturgos, sanadores) manifestaban unas cualidades y unos hechos admirables muy superiores al del común de los mortales porque participaban de algún modo de la naturaleza divina. Del mismo modo podía haber ocurrido con Jesús: *antes de su muerte tuvo que ser necesariamente divino de algún modo*. Su vida portentosa llena de prodigios, señales y milagros, su muerte en cruz previamente anunciada y aceptada (como se creía), como acto de salvación para la humanidad, y su resurrección de entre los muertos eran señales inequívocas que enmarcaban a Jesús dentro de la categoría de «hombres divinos». Nada de esto podía extrañar en el ambiente de la exaltada religiosidad helenística del siglo I de

nuestra era. Un reflejo de este progreso en la manera de concebir a Jesús se hallará en los evangelios mismos que en partes de su obra reflejan la mentalidad de estos judeocristianos anteriores a las cartas de Pablo. Para el primer evangelista, Marcos (1,9-11), Jesús es hijo de Dios en pleno sentido ya en su vida terrena. En Mc 3,11 tenemos el inicio de una serie de milagros que se narran en los capítulos 5, 6 y 7; y nada más comenzar la serie, los espíritus impuros expulsados por Jesús (al fin y al cabo son seres espirituales y tienen mejor conocimiento) gritan: «Tú eres el Hijo de Dios». Algunos de estos milagros se desarrollan fuera de las tierras de Israel en contacto con paganos (el endemoniado de Gerasa, «al otro lado del mar de Galilea»: 5,1ss; la curación de la hija de la mujer sirofenicia, 7,24ss; la sanación en la Decápolis griega de un hombre sordomudo: 7,32ss), lo que indica a las claras que estas historias fueron recogidas por comunidades judeohelenísticas. Probablemente aquí el sentido de «Hijo de Dios» esté cargado ya de esa tonalidad fuerte y plena, «divinidad sobre la tierra antes de la muerte» que estamos comentando.

Al principio, esta figura de un «Hijo», ser divino y humano al lado de Dios/Padre, elevado o más que Melquisedec, Henoc o Elías, debió de poseer rasgos ambiguos. Normalmente se consideraba a Dios por encima de su «Hijo»; éste tenía una posición subordinada al primero (subordinacionismo). Tal situación se refleja en dos hechos. El primero es que hasta los estratos más tardíos del Nuevo Testamento (Jn 1,1; 20,28; Tes 1,12, texto no paulino y dudoso; Tt 2,13; 2 Pe 1,1) no encontramos ningún texto en el que se nombre a Jesús «Dios» a secas y sin más. Hay como un cierto reparo en hacerlo. En segundo lugar es que el acto crucial de la creación, o de la iniciativa en el acto salvífico de la redención, o las oraciones de petición a la divinidad se dirigen a Dios-Padre, directamente y a él sólo, o por la intermediación de Jesús. Un proceso análogo debió de ocurrir con el título «Señor» (*Kýrios*) en sentido absoluto y que venía a significar lo mismo que «Hijo de Dios». Ahora se explica mejor lo que antes habíamos indicado: no es extraño que fuera en Antioquía de Siria, como indican los Hechos (11,26), donde los seguidores de Jesús comenzaron a ser designados de otra manera, como «cristianos». Éstos se distinguían ya específicamente del judaísmo en que invocaban como «Señor» (es decir, más o menos como Dios) no sólo al Dios del Antiguo Testamento, sino a su hijo Jesús. Para los cristianos helenistas «hijo de Dios» designaría realmente el *ser* divino de Jesús; «Señor» (*Kýrios*) se emplearía para expresar su rango superior respecto al ser humano, su posición de Señor en la vida y en el culto.

En resumen: entre la muerte de Jesús (hacia el 28 o 30, durante la procuradoría de Poncio Pilato, que duró del 26 al 36) y los momentos anteriores a la redacción de la primera carta que se nos ha conservado de Pablo (1 Tes; hacia el 50/51 d.C.) asistimos a progresos muy importantes en la historia del cristianismo que se ven reflejados con relativa claridad en el Nuevo Testamento y que a su vez ayudan a entender a éste:

- Los palestinenses o «hebreos», plasmaron su comprensión de la vida de Jesús aplicando ciertos rasgos del mesías esperado a un personaje histórico concreto, Jesús; también entendieron a este mesías *como un Hijo de hombre* que ha de venir a instaurar el Reino en nombre de Dios y lo invocaron como juez futuro de vivos y muertos. Que el mesías fuera un antiguo ajusticiado que muere y resucita, y que tras su resurrección fuera constituido por Dios «señor y mesías» en pleno sentido hace que este grupo de judeocristianos palestinenses cree un concepto de mesianismo que es nuevo entre las creencias judías y empiece tímidamente a dar el gran salto teológico: considerar a Jesús ya muerto y resucitado un personaje *en cierto modo* del ámbito divino.
- El otro grupo, el de los judíos de la diáspora o «helenistas», junto con antiguos paganos convertidos a la nueva fe, ven en Jesús a un ser de naturaleza divina, un Hijo de Dios en esencia, un hombre divino conforme a los esquemas de la religiosidad circundante y le invocan como el «Señor». Este mismo grupo interpretó pronto la muerte de Jesús como muerte vicaria, como expiación por los pecados de toda la humanidad y vieron en la cruz el acto supremo de la redención. Este Jesús era un ser divino ya antes de su muerte.

V. EL PROCESO DE DESARROLLO DOCTRINAL EN LOS PRIMEROS PASOS DEL CRISTIANISMO

El proceso de asentamiento doctrinal puede imaginarse —en sus líneas más esenciales y simplificadas— ligado en primer lugar a la predicación y la interpretación teológica, pero también a la evolución de la liturgia o la organización de las asambleas comunitarias.

a) Aparte de los dirigentes de la comunidad, debían existir también grupos (que quizá con el paso del tiempo se organizaron en «escuelas») de catequistas y escribas cristianos —una institución paralela a la que existía en el judaísmo «oficial»— que dedicaban su tiempo al estudio de las Escrituras desde el punto de vista de su cumplimiento

en la figura y el mensaje de Jesús. Estos grupos de doctos debieron de tomar como tarea la transmisión, difusión e *interpretación* de los dichos de Jesús y también de sus hechos.

b) En estos años el grupo de seguidores de Jesús frecuentaba la sinagoga en común con el resto de los judíos también fuera del territorio de Israel. Sus reuniones aparte, al día siguiente del sábado que bautizaron como «día del Señor» (*dies dominica* en latín, de donde viene «domingo»), debían de ser como un complemento al culto sinagogal. No es extraño que en sus asambleas particulares siguieran los cristianos utilizando fórmulas de la liturgia de la sinagoga y las adaptaran a sus necesidades. El Nuevo Testamento indica claramente que al principio la fe se concretizaba en una nítida esperanza escatológica, del fin del mundo. Ésta se vivía en las asambleas del grupo, en las que abundaban aclamaciones y deseos de la venida del Señor al igual que en el culto sinagogal eran comunes las doxologías referidas a Dios. A las aclamaciones hacia la divinidad (el Padre) se añadieron otras que anunciaban la exaltación al cielo de Jesús resucitado (el Hijo) —proclamándolo, junto con el Padre, Señor de los creyentes— y evocaban su venida a la tierra como juez. Luego, en poco tiempo, se debieron de establecer acciones litúrgicas más complicadas con celebraciones eucarísticas tal como describe Pablo en 1 Cor 10,16; 11,17-34. En ellas se rememoraba la Última Cena del Señor, se narraban y comentaban sus palabras y se añadían exhortaciones de los maestros y profetas (los que presidían la comunidad) que aclaraban el sentido de las acciones litúrgicas, o se trataban teológicamente cuestiones candentes del momento.

En síntesis: se puede pensar con verosimilitud que la evolución teológica, que se produjo a gran velocidad en el grupo de seguidores de Jesús, se generó tanto por las necesidades de la predicación como por el culto litúrgico. Más en concreto se debió a la necesidad de explicar el «escándalo de la cruz» y de aclarar con mayor precisión qué había significado Jesús: su figura, su posición celeste tras la resurrección, la misión a él encomendada. Todo ello se concreta sobre todo en los llamados títulos cristológicos, que implican un proceso de elevación de Jesús desde lo meramente humano al ámbito de lo divino. Éste fue el acontecer básico del cristianismo naciente. Puede pensarse también que en este proceso influyó poco a poco un hecho del que no hemos tenido necesidad de hablar puesto que nos hallamos en los comienzos: la parusía o venida de Jesús en poder no llegó tan rápidamente como se pensaba. Entonces las palabras del Señor debían ser reinterpretadas y actualizadas, lo que conllevó la genera-

ción de un cierto número de nuevas ideas teológicas. Además debió de influir otra situación más o menos candente: la relación entre los judeocristianos y los paganos convertidos, y la de todo este conjunto con el que podríamos denominar el judaísmo oficial.

En todo este entorno ideológico y sociológico (entre los años 30 y 50 d.C.) es donde podemos situar:

- La recogida de las primeras tradiciones sobre Jesús y más tarde los inicios de la llamada «fuente Q».
- La recogida de lo que más tarde formará las partes de los Evangelios que reflejan situaciones palestinenses o judeohelenísticas.
- Los acontecimientos más o menos explicitados que se ven reflejados en una obra posterior: la parte primera de los Hechos de los apóstoles hasta el capítulo 12, en el que comienza a dominar casi en exclusiva la figura de Pablo.
- Noticias sobre esos años tomadas de algunas cartas auténticas de Pablo, sobre todo Gálatas (caps. 1 y 2) y Filipenses.
- Noticias tomadas del Evangelio de Juan.

Capítulo 11

PABLO DE TARSO

Unos veinte años después de la muerte de Jesús el grupo de sus seguidores comienza a producir literatura teológica importante. Dentro de ella destaca notablemente la obra de Pablo de Tarso, que debe valorarse con mucho cuidado porque a la candente pregunta de quién fundó estrictamente el cristianismo habrá que tenerle a él muy en cuenta.

Como dijimos en el capítulo 1 (pp. 29ss), el modo de imprimir el Nuevo Testamento juega una pasada a la mayoría de sus lectores. Lo primero que se encuentra son los Evangelios junto con los Hechos de los apóstoles. Como estas obras tratan de Jesús y el autor que viene a continuación, Pablo de Tarso, supone el conocimiento previo de aquel, de un modo espontáneo el lector tiende a creer que los Evangelios se compusieron cronológicamente primero y que luego escribió Pablo sus cartas. Pero ya sabemos que esto no fue así. La primera composición del Nuevo Testamento es la Carta primera a los tesalonicenses, redactada hacia el 51 d.C.

Dentro del Nuevo Testamento se han transmitido trece cartas que llevan el nombre de Pablo, a las que la tradición añadió otra: la Epístola a los hebreos. Sin embargo, el término medio de la investigación tanto protestante como católica reconoce hoy como plenamente auténticas sólo siete de ellas. Las otras siete son declaradas no genuinas, «pseudónimas» o «deuteropaulinas» (paulinas de segunda clase), es decir, obras de discípulos más o menos directos de Pablo. Los argumentos empleados por la crítica literaria para efectuar esta separación en dos grupos diferenciados son de tres tipos, que apuntan hacia diferencias importantes entre las auténticas cartas de Pablo y el resto:

• Grandes o notables divergencias de estilo y vocabulario, sobre todo palabras iguales empleadas con significado diferente (por ejemplo, «iglesia», «cuerpo de Cristo», «justificación»).
• Notables diferencias de concepciones teológicas que afectan, por ejemplo, a la concepción de la obra del cristiano en este mundo, a la idea de la parusía, al matrimonio, a la organización eclesiástica.
• Dificultades para el historiador a la hora de encajar los datos ofrecidos por las cartas sospechosas en lo que se sabe con certeza de la vida de Pablo. El ejemplo más claro es el conjunto de las Epístolas pastorales. Para adscribirlas a Pablo hay que inventarse un período de la vida de éste que no es fácil justificar.

Hoy día hay un notable consenso (90%) entre los investigadores para apoyarse en estos argumentos y declarar genuinamente paulinas, es decir, «sólo auténticas sin duda alguna», las siguientes cartas: 1 Tesalonicenses, Gálatas, Filipenses, Filemón, 1 y 2 Corintios y Romanos. Junto a éstas hay un grupo de 4 cartas en las que la inmensa mayoría de la investigación tiene pocas dudas al declararlas «no auténticas»: las llamadas «Epístolas pastorales»: 1 y 2 Timoteo y Tito, la Epístola a los hebreos. Queda un grupo de tres cartas en las que la discusión sobre el verdadero autor continúa hoy día, aunque la proporción de los que se inclinan por un veredicto de inautenticidad supera a los defensores de lo contrario: 2 Tesalonicenses, Efesios y Colosenses.

En este capítulo vamos a concentrar nuestra atención en las cartas que la inmensa mayoría de los estudiosos considera auténticas. Para entenderlas bien necesitamos conocer: *a*) Un esquema general de la cronología de la vida y obra de Pablo. *b*) El entorno en el que se formó y vivió, que condicionó su mentalidad.

A continuación desarrollaremos brevemente estos dos puntos. Cuando se mencionen, a grandes rasgos, la vida y circunstancias del Pablo auténtico, el lector ha de entender que éstos se basan preferentemente en elementos encontrados en las *cartas auténticas*. No hay por qué rechazar *a priori* otros datos al respecto ofrecidos por los Hechos de los apóstoles, obra que presenta un marco propio y diferente para la vida de Pablo. En principio, ya que el autor de los Hechos se presenta como un historiador (pp. 374 y 378s), se podría considerar fiable este marco, pues sirve de complemento a lo poco que Pablo dice de sí mismo. Pero si hay disparidad de datos entre los Hechos y las cartas paulinas, y a veces ocurre, hay que conceder la primacía a lo extraído de las cartas auténticas, pues lo que los Hechos nos digan del Apóstol es más opinión propia de su autor, que paulina. En lo

que se refiere a la teología de Pablo la investigación en general es más crítica respecto a la presentación que de ella hacen los Hechos —que es bastante pobre—, y suele opinar que para conocer el pensamiento del Apóstol sólo sus cartas son fiables. En el conjunto se impone la prudencia y la crítica: aunque las cartas de Pablo son los únicos documentos auténticos y genuinos del Nuevo Testamento —algunas de ellas van incluso «firmadas» por Pablo—, contienen a veces información muy subjetiva, por lo que también deben someterse a análisis.

I. VIDA Y FORMACIÓN DE PABLO DE TARSO

Son varios los componentes que confluyen en la formación de Pablo: el haber nacido en una familia judía muy religiosa, la cultura griega de su ciudad natal, su psicología de ciudadano —ya que Pablo pertenece a una cultura urbana, no campesina— y su talante universalista como ciudadano de un mundo amplio, el Imperio romano, entre cuyas nacionalidades no había verdaderamente fronteras. Su «conversión» —él nunca la denomina así, sino «llamada»— desde su postura como celoso defensor de la ley y religión «oficiales» judías a una secta marginal, el cristianismo, da el último toque a los elementos que determinan su personalidad. Estos componentes sociológicos y religiosos tienen poco que ver con el mundo rural y galileo de Jesús de Nazaret.

Pablo no dice en ninguna sección de sus cartas dónde nació ni cuándo. Cálculos bien fundados afirman que debió de ser en torno al 5-10 d.C. Tendría, pues, unos quince años menos que Jesús. Para determinar aproximadamente la cronología de la vida de Pablo sólo tenemos un dato: al final de una estancia en Corinto el Apóstol fue acusado ante el procónsul romano de la provincia griega de Acaya, Galión —Lucio Junio Galión, hermano del filósofo Lucio Anneo Séneca—, de actuar ilícitamente al predicar el cristianismo (Hch 18,12), es decir, de escándalo de orden público o bien de actuar contra la *Lex Julia de collegiis* que prohibía reuniones no autorizadas (p. 95). Sabemos que Galión fue procónsul probablemente entre junio del 51 y mayo del 52 d.C. Por tanto Pablo estaba en Corinto (cap. 18 de Hechos) en esa fecha. A partir de este dato hay que reconstruir, hacia delante y hacia atrás, los sucesos principales de la vida y actividad de Pablo. Ello se consigue a duras penas, barajando hipótesis y combinando con sentido crítico los datos de las cartas paulinas con los de los Hechos. Por eso la cronología de Pablo varía hasta en 5/6

años en los diversos autores modernos. Son los Hechos (22,3) los que afirman que Pablo era oriundo de Tarso, en Cilicia, al sur de la actual Turquía. Pablo no lo dice en sus cartas, pero no hay por qué negar la rectitud de este dato que sitúa al Apóstol en la Diáspora y no en Israel, ya que es evidente que Pablo era un judío muy helenizado: ciudadano del Imperio, no de Judea o Galilea. Lo que Pablo afirma de sí mismo es que era totalmente judío, de la tribu de Benjamín y fariseo (Flp 3,5-6). Su educación primaria pudo haberla adquirido entre la sinagoga y las escuelas de su ciudad natal, muy afamada por sus ambiciones culturales y su estima de las letras y la filosofía (Estrabón, *Geografía* XIV 5,13). Probablemente no conoció a Jesús de Nazaret, si es que debe interpretarse así lo que dice en 2 Cor 5,16 (No «conocí a Cristo según la carne»).

Es muy probable que Pablo tuviera el griego como lengua materna, pero según Hch 21,40; 22,2; 26,14 hablaba también arameo y hebreo. Por sus cartas se ve que manejaba con notable soltura la lengua griega, y que era capaz incluso de crear neologismos o de otorgar nuevas acepciones a términos antiguos para expresar sus ideas. Lucas, por su parte (Hch 22,3), nos dice que Pablo había recibido educación judía superior —aprender las Escrituras de memoria y avezarse en las discusiones de los maestros sobre ella y la tradición— en Jerusalén en el grupo de discípulos del famoso rabino Gamaliel. Se duda de si este dato es verdadero, y sobre todo de la afirmación de Hch 9,27-30 (donde se afirma que poco después de «convertirse» Pablo fue conducido por Bernabé a Jerusalén para ser presentado ante los apóstoles), ya que en su *Carta a los gálatas* (1,22) afirma el Apóstol ya «convertido» que las iglesias de Judea no le conocían personalmente. Este hecho es difícil de conciliar con una larga estancia en Jerusalén como estudiante, fariseo activo y participante en la lapidación de Esteban y sobre todo con una presencia en Jerusalén «yendo y viniendo por la zona y predicando con valor el nombre del Señor». Sí parece absolutamente cierto que Pablo tuvo una buena formación farisea, sea cual hubiere sido su maestro. Esta formación se deduce entre otras razones por el modo cómo maneja la Biblia, cómo argumenta a partir de ella y cómo la interpreta. Pablo actúa como los rabinos de su tiempo.

Pablo no dice en ningún lugar de sus cartas que fuera ciudadano romano, pero sí lo sostienen los Hechos (16,37; 22,25; 23,27). Hay autores modernos que no se fían de esta afirmación puesto que Pablo sufrió muchos castigos durante su vida (cárceles, azotes, apedreamientos: 2 Cor 11,24ss), que hubiera podido evitar si fuera ciu-

dadano romano (cf. Hch 22,25ss). La razón principal para defender que Pablo fuera ciudadano romano es su apelación al César (Hch 25,10-12). Pero, se argumenta, cualquier habitante libre del Imperio podía apelar al Emperador. Por tanto, sólo con dudas puede aceptarse el dato de los Hechos.

Se ha discutido si Pablo siguió la enseñanza superior griega recibiendo una formación en los autores clásicos. Esto no parece verosímil en el seno de una familia de estricta observancia judía, pues suponía cultivar en exceso una literatura que proclamaba la existencia y alabanza de unos dioses falsos y amorales, contrarios al Dios único, como los representados en Homero y en los mitos de la tragedia. A decir verdad, no se encuentran en las cartas del Apóstol especiales alusiones a poetas u otros literatos, como ocurre con cristianos posteriores. En sus cartas sólo se hallan máximas o lugares comunes de la sabiduría popular y de los filósofos y dramaturgos popularizados. Incluso cuando parece citar a Menandro (*Tais*, 218 = 1 Cor 15,33), probablemente no hace otra cosa que repetir un tópico literario convertido ya en refrán (se puede citar el dicho «La religión es el opio del pueblo», sin haber leído *El Capital* de Karl Marx). De cualquier modo Pablo da la impresión en sus cartas de ser poco receptivo a los modelos generales de la cultura griega. Si lo comparamos con Filón de Alejandría se notará la diferencia: Pablo es el polo opuesto, porque no trata de acentuar las semejanzas entre el helenismo y Cristo, sino la superación por parte de éste de toda la sabiduría griega.

Sí es cierto que Pablo conoce y emplea los tipos y modos corrientes de la composición de cartas en época helenística, denominada técnica de la «epistolografía», y que domina los recursos usuales de la retórica griega básica. En sus cartas se nota el influjo de esquemas propios de la retórica exhortativa, de la forense o judicial, de la epidíctica o demostrativa y de la «diatriba» o discusión filosófica estoico-cínica. Quizá todo ello fuera producto de una escuela esmerada. Los estudiosos han formulado atinadas observaciones para la comprensión de Pablo a partir de un conocimiento de sus modos retóricos. También es cierto que Pablo debía de conocer los fundamentos de la religión pagana en general, en especial de las religiones de misterios (cf. pp. 122s), y tener alguna idea de las escuelas filosóficas en boga en sus días, estoicos, cínicos y epicúreos, porque parece enfrentar conscientemente su mensaje sobre Jesús al de las religiones paganas y a algunas ideas de estos filósofos.

Pero el *corpus* literario que Pablo conoce y utiliza con pasión y técnica es la traducción judía de la Biblia al griego (llamada de los

LXX). Así lo prueba no sólo el abundante uso de ella en sus citas, sino también el propio vocabulario paulino. No es una exageración afirmar que el trasfondo cultural más importante en Pablo es la versión griega de la Biblia. El Apóstol supone en general que sus lectores paganos o judíos están familiarizados con esta versión. Y no es de extrañar, ya que la mayoría de sus conversos desde la gentilidad eran «temerosos de Dios», amigos y simpatizantes del judaísmo que conocían bien la Biblia.

De la vida de Pablo hay que destacar tres fases: fariseísmo agudo (hasta aproximadamente los 26 años), «conversión» / llamada de Dios al cristianismo y apostolado activo en pro de su nueva fe.

1. Pablo era un estricto observante de la Ley. Como tal había perseguido a la Iglesia antes de hacerse «nazareno» o «cristiano». Pablo, celoso fariseo, hostigaba allí donde residía (¿Damasco?) —con los castigos propios de la sinagoga (amonestaciones, latigazos)— a los judeocristianos que confesaban que Jesús era el mesías, pero que seguían sujetos a la disciplina sinagogal (Gál 1,13; 1 Cor 15,9) y no formaban ningún grupo desligado o aparte. Su actividad como perseguidor le llevó a conocer bien qué pensaban sus enemigos sobre Jesús y su misión.

2. Como dijimos, Pablo nunca llamó «conversión» a lo que había ocurrido en el camino de Damasco. Siempre lo denominó «vocación» o «llamada» (Gál 1,15, como la «vocación» de un profeta). Él seguía siendo judío, pero desde su visión, o aparición del Jesús resucitado (1 Cor 15,8s), su judaísmo se completaba con la confesión de que ese Jesús era el mesías, y no sólo de los judíos sino del mundo entero como su salvador, con todas sus consecuencias. Cuando expongamos el núcleo del mensaje paulino volveremos de nuevo al contenido de esta visión inicial, su «llamada». Para entender cómo Pablo comprende a Jesús y a su mensaje es importante tener en cuenta que esa revelación es absolutamente personal, y que él no la contrastó con ninguno de los dirigentes cristianos del momento (Gál 1,17). Pablo cuenta que después de la «llamada», se retiró a meditar y reflexionar. «Al punto, sin pedir consejo a la carne ni a la sangre (es decir, a ningún ser humano), sin subir a Jerusalén donde estaban los apóstoles anteriores a mí, me fui a Arabia y de nuevo volvía a Damasco» (Gál 1,16-17). Fue una retirada a la soledad del desierto, probablemente como la de Juan Bautista o la del historiador Flavio Josefo en un momento de su vida. La vocación debió de tener lugar hacia el 33 d.C., si se sitúa la muerte de Jesús hacia el 30 d.C., es decir, unos tres años después de ésta.

Pablo maduró su fe durante unos quince años, en los que sólo una vez se acercó a Jerusalén: «Desde Arabia, a los tres años, subí a Jerusalén para conocer a Cefas y permanecí quince días en su compañía. Y no vi a ningún otro apóstol, salvo a Santiago el hermano del Señor» (Gál 1,18-19). Ocupó Pablo este tiempo con la meditación y con sus primeros viajes como apóstol —misionando en Siria y Cilicia (Gál 1,21-24)— hasta el llamado «concilio de Jerusalén» (Gál 2 y Hch 15). Los Hechos (caps. 9-15) presentan estos años entre la «llamada» y el concilio de un modo muy distinto, y dibujan más bien a Pablo buscando el contacto con los apóstoles de Jerusalén y misionando bajo sus órdenes (en especial Hch 9,27-30). Todo esto es muy dudoso. Los contactos, sin embargo, con los cristianos de Damasco y Antioquía (Hch 11,25; 13,1ss), que formaban una comunidad pujante, y con las ideas de este grupo sobre el cristianismo debieron de ser reales y muy importantes para la consolidación de la teología del Apóstol.

3. La tercera etapa de la vida de Pablo como cristiano se llenó con la ayuda que prestó al grupo cristiano de Antioquía en sus tarea de evangelización y con otros grandes viajes misioneros. Los Hechos distinguen tres bloques de viajes que los estudiosos llaman por comodidad primero, segundo y tercer viaje misionero, aunque es muy probable que el mismo Pablo no habría sabido distinguirlos así.

Sobre el primer viaje (Hch 13-14,28, por Chipre y Asia Menor, entre el 46 y el 49 d.C.) hay muchas dudas, y se discute si tuvo lugar antes del llamado «concilio de Jerusalén» (así los Hechos) o después. Nos parece que quizá el desarrollo histórico de esta etapa crucial de la vida de Pablo pudo realizarse más o menos como lo describen los Hechos: un primer momento histórico —tras su retiro inicial y primeros escarceos como misionero en Cilicia, su tierra natal— fue la actividad de Pablo como evangelizador en Antioquía de Siria con mucho éxito, que compartió con otros misioneros en especial con Bernabé. Cuando la ciudad de Antioquía se les quedó pequeña, Pablo y Bernabé buscaron nuevos campos de misión por Chipre y Asia Menor que incluyó la evangelización de paganos, probablemente «temerosos de Dios» (cf. pp. 90 y 97; primer viaje misionero). En Jerusalén se alarmaron por el éxito de la predicación del Evangelio a no judíos y sobre todo porque al surgir una comunidad mixta pero que participaba de una mesa común, no se cumplía la ley de Moisés sobre la ingestión de sólo alimentos puros y la necesaria separación de los judíos respecto a los paganos: los conversos se habían pasado a la fe en Jesús Mesías, pero seguían siendo impuros porque no se habían

circuncidado. Pedro, sin embargo, una de las figuras importantes de la comunidad de Jerusalén, no veía con malos ojos esta evangelización a los gentiles y la comunidad de mesa.

Es preciso en este momento una breve aclaración histórica. Después de la muerte de Santiago, hijo del Zebedeo, por obra del rey judío Agripa I (pp. 88 y 91) en el 44 d.C., Pedro debió de marcharse de Jerusalén, dejando las riendas de la comunidad allí establecida en manos de otro Santiago, el hermano del Señor. Los Hechos no dicen más que «Pedro viajaba por todas partes» (9,32), pero lo más probable es que este «viaje» tuviera las características de una prudente retirada. Santiago, el hermano del Señor, tomó entonces el mando del grupo cristiano —favorecido sin duda por su parentesco con Jesús— y fortaleció la línea más judía, más conservadora pero más cercana a Jesús, de la comunidad jerusalemita, apoyándose probablemente en una nueva formación, un consejo de ancianos (Hch 11,30 y 15,2). Esta línea conservadora evitaba conflictos con las autoridades oficiales judías. Eusebio de Cesarea, al relatar el martirio del segundo Santiago, el «hermano del Señor», en el 62 (*Historia eclesiástica* II 23,4-18) nos lo dibuja como un asceta riguroso y un celador extremo de la ley de Moisés; sus largas horas de oración en el Templo eran proverbiales y combinaba un judaísmo irreprochable con la firme creencia de que Jesús era el mesías. Santiago no era, sin embargo, un personaje absolutamente rígido. Lucas, por su parte, lo pinta en Hch 15 como capaz de llegar a un compromiso con los helenistas de Antioquía, y Pablo en Gál 2,1-10 habla de él con cierto respeto. Probablemente al final de su vida se unió con la rama más exigentemente judía de su propia comunidad.

Alarmados, pues, los de Jerusalén por el escándalo de la comunidad mixta de Antioquía, enviaron delegados a la ciudad y sostuvieron que para salvarse «era absolutamente necesario cumplir entera la ley de Moisés» (Hch 15,1) es decir, los conversos paganos tenían que hacerse estrictamente judíos. Ello significaba circuncidarse y observar toda la ley de Moisés. Pablo y Bernabé se levantaron contra esta imposición que limitaba la conversión de los gentiles. Tras la resurrección de Jesús —pensaban— se había inaugurado el tiempo mesiánico, y en esos momentos debían quedar difuminadas las barreras que separaban a judíos de gentiles. Los Hechos afirman que la comunidad antioquena envió como delegados a Pablo y a Bernabé para parlamentar en Jerusalén sobre este enconado asunto. Pablo, en Gál 2,2, afirma por el contrario que «él subió en virtud de una revelación divina». Aquí no podemos saber la verdad, aunque debemos

inclinarnos por los datos de Pablo. Quizá también haya que situar en este momento su experiencia visionaria (precisamente en Jerusalén pero más tarde, según Hch 22,21) que le impulsó con mayor decisión a orientar su predicación a los gentiles. Según algunos investigadores, esta dedicación preferente a la gentilidad, aunque nunca exclusiva según los Hechos, explica la diferencia teológica, en poco tiempo, entre una carta como 1 Tesalonicenses (un buen ejemplo de predicación judía helenística sin demasiados rasgos paulinos) y la rompedora Epístola a los gálatas, escrita pocos años después, en la que Pablo expone con toda nitidez su «evangelio» y su teología más radical.

Sea de todo ello como fuere, una vez en Jerusalén se reunieron los miembros de esta comunidad y los delegados de Antioquía. Pablo y Bernabé expusieron los fundamentos teológicos de la misión a los paganos... y se llegó a un acuerdo. Según Pablo, los de Jerusalén admitieron los puntos de vista de los de Antioquía, les dieron la mano en señal de comunión «para que nosotros [los antioquenos] nos dirigiéramos a los gentiles y ellos [los jerusalemitas], a los circuncisos. Solamente nos pidieron que nos acordásemos de los pobres, cosa que procuré cumplir con mucha solicitud» (Gál 2,9-10). Los Hechos, por el contrario, indican que se permitió la misión a los paganos con tal de que éstos, una vez convertidos, cumplieran las normas que (desde siglos antes) el judaísmo había impuesto a los gentiles que querían asimilarse al judaísmo, a saber «abstenerse de las carnes inmoladas a los ídolos, de la sangre, de lo ahogado y de la fornicación» (Hch 15,29). Ante la nueva contradicción nos parece otra vez más verosímil la versión de Pablo, es decir, en un primer momento no hubo imposición alguna.

De cualquier modo esta resolución de Jerusalén supone que los de este grupo principal *no admitían en el fondo una comunidad única*, mixta, formada de judíos y paganos convertidos y sin circuncidar, la antioquena, *sino dos comunidades* (judeocristianos, por un lado, observantes de la Ley) y paganos convertidos (incircuncisos, no observantes de la Ley), por otro, que más o menos se respetaban. Esta separación suponía también dos clases de salvación. La más completa para las judeocristianos observantes de la Ley; otra de rango inferior para los gentiles conversos, no observantes. Esta situación de compromiso debió de funcionar durante algún tiempo. De hecho Pedro visitó con tranquilidad la comunidad de los antioquenos y participó de la mesa única de aquella comunidad mixta. Pero en Gál 2,3-5 se apunta que no todos los de Jerusalén estuvieron conformes con esta resolución de compromiso: había unos cuantos «falsos hermanos» en

la capital que a toda costa deseaban que los gentiles observaran por completo la ley de Moisés. Con otras palabras: no había salvación nada más que para los conversos por entero al judaísmo. Estos «falsos hermanos» fueron de momento silenciados, pero a la larga serán un tremendo incordio para los planes misioneros de Pablo.

Poco tiempo después, el conflicto que había intentado apaciguar el concilio se reabrió con cierta crudeza. Unos «hombres de Santiago», el hermano del Señor, fueron enviados a Antioquía para imponer la teoría jerusalemita de las dos comunidades separadas. El signo externo de la participación en una mesa común debía ser eliminado. Pedro cedió y no participó ya más de esas comidas con los conversos paganos. Pero Pablo se enfadó muchísimo y tuvo con Pedro un serio altercado (Gál 2,11-14: incidente de Antioquía; los Hechos no lo mencionan). *Es en estas circunstancias donde debemos situar históricamente la nueva solución de compromiso*, emanada también desde la comunidad de Jerusalén y que los Hechos sitúan antes, en el concilio mismo: los paganos, finalmente, quedarían exentos de cumplir toda la Ley, pero al menos debían observar unas mínimas señales de identidad judía, lo que el judaísmo llamaba «leyes de Noé para los simpatizantes», cuyo contenido somero expusimos más arriba.

Con el permiso relativo de las «columnas» de Jerusalén, Pablo se lanzó, del 50 al 54, más o menos, a su «segundo viaje misionero», que le llevó desde Antioquía a Asia Menor y Corinto, y desde allí de vuelta a Jerusalén y Antioquía (que corresponde a Hch 15,34-18,22).

Del 54 al 58 se desarrolla el «tercer viaje» (Hch 18,23-21,16), en el que alcanza Éfeso, Ancira (hoy Ánkara) y llega hasta Macedonia. A su vuelta a Jerusalén en el 58 es arrestado antes de culminar un deseado viaje a Roma. Dos años en prisión en Cesarea, y luego envío a Roma —pero como prisionero (hacia el 60)— para ser juzgado allí por el César al haber apelado ante su tribunal. La muerte de Pablo debió de tener lugar en la capital del Imperio bajo el reinado de Nerón, sin que se pueda precisar más: hacia el 64 (¿persecución de los cristianos en Roma por este emperador?).

II. LA CARTAS DE PABLO Y LAS DEL NUEVO TESTAMENTO EN GENERAL

Ya dijimos en el capítulo 2 que no es extraño en absoluto que la mayoría de la producción escrita del cristianismo primitivo sea del género epistolar (21 «cartas» de un total de 27 escritos del Nuevo Testamento). Los primeros creyentes judeocristianos estaban tan convencidos del fin

del mundo, de la pronta venida de Jesús como mesías desde los cielos (la parusía), que normalmente no se sentirían tentados a redactar otra cosa que escritos de circunstancias. Una carta servía de presentación de los misioneros, de respuesta a las preguntas de las nuevas comunidades, de arreglo de malentendidos o diferencias de orden teológico, y de exhortación a mantenerse en la nueva fe. Ahora bien, no todas las cartas del Nuevo Testamento son igual de antiguas, ni todas son tales como se entiende normalmente. Algunas de ellas parecen más una exposición de verdades teológicas que una muestra de comunicación personal. Así, por ejemplo, la Epístola a los hebreos o la de Santiago, e incluso Romanos. Además, las cartas del Nuevo Testamento, salvo las auténticas de Pablo, no fueron en realidad escritas por los personajes que dicen ser sus autores. Es éste el fenómeno de la pseudonimia ya mencionado brevemente en el capítulo 5 a propósito de los escritos apócrifos del Antiguo Testamento y que se tratará un poco más detenidamente al hablar de la «escuela» paulina (cf. pp. 407ss).

En líneas generales las cartas del Nuevo Testamento se acomodan con algunas peculiaridades al estilo y formato normal de las cartas de la época. No se trata de escritos especiales, de un tipo único inspirado por el Espíritu Santo. Con el renacer de los estudios de retórica antigua en los años setenta del siglo XX se ha observado que algunas características de las cartas del Nuevo Testamento se explican bien si se tienen en cuenta la normas de la retórica de su tiempo. Una carta del siglo I constaba de una serie de elementos más o menos estereotipados:

- El primero es la *fórmula introductoria* o *prescripto*. Éste solía tener tres componentes: mención del remitente, dirección o lectores a los que iba dirigida, y saludo. Este último se expandía normalmente con el añadido de un deseo expreso de buena salud y de fortuna para el recipiendario.
- El segundo solía ser la *acción de gracias* a los dioses por algún beneficio que proporciona la ocasión para escribir, o una plegaria a los mismos para que nada malo ocurriera.
- El tercero era el *mensaje propiamente tal* o *cuerpo de la carta*. Normalmente la idea o ideas que se querían expresar llevaban una fórmula introductoria («Quiero que sepas...»; «No pienses que...»); luego venía el mensaje o la petición y, finalmente, la conclusión de esta parte principal, con una recapitulación de lo que se había explicado o solicitado y una petición de aceptación o respuesta.
- El cuarto elemento es la *fórmula conclusiva*. Normalmente constaba de un reiterado deseo de buena salud y de una despedida formal.

Pablo no se atiene rígidamente a este esquema, sino que cambia libremente algunas partes de él, sobre todo el prescripto (con sus tres partes) variándolos según inspiración del momento o según el contenido particular de lo que expresa en el cuerpo de la carta. El Apóstol dictaba sus cartas (cf. Rom 16,22), sin duda alguna. Pero eso no quiere decir que manifestara en voz alta las ideas generales del contenido y que luego uno o más secretarios le dieran forma. Parece que no fue así, sino que se trataba de un dictado palabra por palabra. Ello explica el estilo familiar de sus cartas, su similitud de vocabulario y de sintaxis, la fortaleza y vigor de sus expresiones (como si estuviera hablando), las interrupciones, las frases sin acabar o no redondeadas por completo, la mezcla de temas, ciertas oscuridades de expresión: a veces encontramos una línea de pensamiento no tan clara como desearíamos.

En muchas de esas cartas, una vez caligrafiadas por el amanuense, Pablo firmaba de su puño y letra (1 Cor 16,21; Gál 6,11; Flm 19). El Apóstol menciona a corremitentes de sus cartas (por ejemplo, Silvano y Timoteo en 1 Tes 1,1). Ello significa probablemente no que las escribieran en comandita, sino que los ayudantes se hacían partícipes de las ideas que el maestro expresaba en su escrito. Este hecho se deduce igualmente de la unidad de expresión y de estilo que apuntan hacia una persona única como autor, Pablo.

Las cartas de Pablo no son «epístolas» o tratados doctrinales, sino auténticas misivas personales, llenas de afecto o de reproches, incluida Romanos, aunque ésta tiene mucho de tratado expositivo. Eran un medio de prolongar su acción apostólica, pues en ella anima, corrige y enseña. Sus cartas iban remitidas no a individuos, sino a comunidades (incluso la Epístola a Filemón, va dirigida de hecho a una comunidad doméstica), y estaban pensadas para ser leídas en público, normalmente cuando el grupo se reunía para celebrar la eucaristía. Aunque de tono personal, Pablo piensa que sus cartas son documentos de un apóstol de Dios, dotados de autoridad, y que asientan o sustentan una doctrina cristiana que debe ser mantenida en adelante. En muchas ocasiones se hacían copias de las cartas de Pablo y se enviaban a otras comunidades para su lectura (cf. Col 4,16).

Además de sus propias ideas, Pablo utiliza en sus cartas material tradicional, recibido de las comunidades en las que se formó:

- Temas comunes de la predicación y tradición judeocristiana vigentes en Damasco o en Antioquía..., etc. (Rom 1,2-4: verdades elementales de la fe; 1 Cor 11,23-25: la institución de la eucaristía; 1 Cor 15,3: doctrina sobre la resurrección).

- Fórmulas de confesión de fe o temas de la liturgia particular de los cristianos (Rom 10,9: Jesús es el Señor y Dios lo resucitó).
- Citas de la Escritura (el Antiguo Testamento, normalmente en la versión de los LXX) para confirmar sus argumentos (en Rom y Gál sobre todo). En muchas ocasiones utilizaba florilegios o colecciones de textos bíblicos sobre un tema, por ejemplo, sobre el mesías anunciado por los profetas.
- Catálogos de vicios y virtudes tomados de su tradición judía o de obras morales o filosóficas populares, paganas, pero que podían aplicarse a los cristianos (Flp 4,8; 2 Cor 12,20; Gál 5,19-22).

Pablo y su costumbre de enviar cartas ejercieron gran influencia en el cristianismo primitivo. Como las diversas comunidades (cf. Col 4,16) se intercambiaron pronto las cartas del Apóstol y se hicieron copias de ellas, cundió el ejemplo. El resto del Nuevo Testamento es una muestra de ello, pues un buen número de sus cartas fueron compuestas por discípulos de Pablo o de otros apóstoles (de Pedro, de Santiago, etc.), muy probablemente a imitación de la correspondencia auténtica del Apóstol y guiados por su éxito. Hasta el Apocalipsis está redactado en forma de carta («Juan a las siete iglesias de Asia, gracia y paz a vosotros...», 1,4) y contiene en su interior siete epístolas particulares a esas siete ciudades con importantes núcleos cristianos.

Todas estas cartas pertenecen al «segundo y tercer» viajes misioneros del Apóstol, es decir, a la época de su madurez. De los años anteriores (unos 15 o 17 años) no se ha conservado nada. Las pequeñas notas circunstanciales que pudo escribir se han perdido casi todas, menos la Epístola a Filemón y los billetes sobre la colecta para Jerusalén conservados en 2 Cor 8 y 9. En algún caso hay mención a una carta amplia también perdida, por ejemplo, la enviada a los cristianos de Laodicea (mencionada en Col 4,16). Dado que Pablo era aficionado a escribir cartas, se puede sospechar que no se han conservado todas las que escribió.

A continuación ofrecemos una síntesis de la *cronología paulina* que sintetiza lo anteriormente expuesto y ayuda a enmarcar sus escritos:

Año	*Acontecimiento*	*Cartas*
33 (?)	Conversión; retiro en Arabia y en Damasco.	
36/7	Visita a Jerusalén (a Pedro y a Santiago).	
37-44	Estancia en Cilicia. Estancia en Antioquía.	
46-49	«Primer viaje misionero» según *Hechos* partiendo de Antioquía, hacia Chipre, sur de Asia Menor; vuelta a Antioquía.	
49	«Concilio de Jerusalén». De esta etapa no se conserva carta alguna. Incidente en Antioquía con Pedro.	
50-52	«Segundo viaje misionero». Comienza en Antioquía y llega hasta *Corinto* pasando por toda Asia Menor, Galacia.	1Tes
51-52	y Macedonia (Filipos), Tesalónica, Atenas. Vuelta a Jerusalén y Antioquía.	
54-58	«Tercer viaje misionero». Comienza en Antioquía y llega hasta *Éfeso*; tres años de estancia allí, ¿parte en prisión?	Gál, Flp, Flm, 1 Cor
Verano del 57	Pablo va a Corinto a través de *Macedonia*; invernada en Corinto; vuelta a Jerusalén.	2 Cor Rom
58-60	Arresto en Jerusalén.; dos años de prisión en Cesarea.	
60-61	Envío a Roma. Travesía.	
61-63	Prisionero en Roma durante dos años.	
Verano del 64	Muerte en Roma en el reinado de Nerón (?)	

(Tomado parcialmente de Brown, *Introducción*, 566).

III. EL NÚCLEO DE LA DOCTRINA DE PABLO DE TARSO

Pablo, como Jesús, *sólo se entiende bien si se le enmarca en la teología de la restauración de Israel*. Ello se deduce sin lugar a dudas

del conjunto de sus cartas, así como de la percepción de que estaba convencido de un final del mundo inmediato y de la incorporación de los gentiles al Israel completo y verdadero que había de afrontar el definitivo juicio de Dios (cf. pp. 245s). Sabemos ya que el inicio de su vigoroso pensamiento religioso está marcado por el evento de su «llamada» a la fe en Jesús a partir de un contexto muy judío, fariseo en especial. Esta llamada es descrita tres veces —cada vez con tonalidades diferentes, con tintes legendarios y con algunas contradicciones— en los Hechos como una aparición divina en el camino de Damasco (9,1-19; 22,5-16; 26,12-18). La llamada tuvo que ver con algún tipo de trance extático y visionario (cf. 2 Cor 12,1-4), y Pablo consideró siempre que había recibido una especial revelación divina (Gál 1,11-12) como las otorgadas a los profetas de Israel: «Dios me segregó de los demás desde el seno de mi madre, me llamó por su gracia y se dignó revelar en mí a su Hijo» (Gál 1,15-16). Esta revelación lo hace tan apóstol como los que acompañaron a Jesús. Pablo se siente muy orgulloso de ello y defiende su condición a capa y espada (por ejemplo, 2 Cor 2,14-7,4). Pablo entiende por «apóstol» —es decir, a sí mismo— al elegido por Dios para representar a Jesús, para predicar el Evangelio con autoridad absoluta y transmitir el mandato del Señor porque está inspirado por él. Como apóstol, Pablo ha sido digno de la confianza de Dios y es un ejemplo a imitar por los cristianos.

A partir del contenido de sus cartas podemos afirmar que los rasgos esenciales del contenido de esa llamada —que significó ciertamente una verdadera conversión intelectual y *que se fue perfilando con el tiempo*— fueron los siguientes:

- A pesar de la cruz y el aparente fracaso, Jesús es el verdadero mesías. Tras su muerte, que ha de interpretarse como sacrificio expiatorio querido y aceptado por Dios, éste había hecho a Jesús señor y mesías.
- Estos acontecimientos inauguran el tiempo mesiánico, preparatorio para la salvación final de la humanidad y para la instauración definitiva del poder de Dios sobre ella.
- Hay un nuevo plan de Dios para la salvación; comienza una era de gracia; se va a cumplir la promesa a Abrahán. El mesías no es sólo el redentor de Israel tal como lo entiende la masa de los judíos, sino del Israel completo o restaurado, que *en los últimos tiempos acogerá también en su seno a un cierto número de gentiles*. Todo el pueblo de Dios, judíos y gentiles por igual, está siendo reunido por Dios en estos momentos gracias a la obra de Jesús.

- Los elegidos, antes pecadores pero luego declarados justos por su fe en Jesús y en lo sucedido con él, tenían que darse prisa para lograr dos objetivos del plan de Dios sobre los últimos tiempos: *a*) que todo Israel aceptara el mesianismo de Jesús; *b*) que se completara cuanto antes el número de los gentiles predeterminado por la divinidad para integrar el verdadero pueblo de Dios.
- El fin del mundo está cerca. El tiempo que resta es muy escaso. Pronto, muy pronto, habrá de venir Jesús como juez definitivo de vivos y muertos. En ese momento se instaurará la soberanía de Dios. Ello significará el final del mundo presente, y la inauguración de un reinado divino ultramundano y eterno.

Esta revelación incluía una noción clara de lo que significaba la figura y misión de Jesús, a saber qué es lo que él, Pablo, tenía que predicar acerca del mesías. Fue tan clara, definitiva y contundente esa percepción que no necesitó el refrendo de nadie: «Os hago saber hermanos, que el evangelio [es decir, su mensaje sobre Jesús] por mí predicado no es de hombres, pues yo no lo recibí o aprendí de los hombres, sino por revelación de Jesucristo» (Gál 1,11-12). Sólo hay un «evangelio», el suyo. Escribe a sus conversos en Galacia: «Me maravillo de que tan pronto, abandonando al que os llamó en la gracia de Cristo, os hayáis pasado a otro evangelio. *Y no es que haya otro*; lo que hay es que algunos os turban y pretenden pervertir el evangelio de Cristo. Pues aunque nosotros, o un ángel del cielo, os anunciase otro evangelio distinto al que os hemos anunciado, sea maldito. Os lo he dicho antes y ahora de nuevo os lo digo: si alguno os predica otro evangelio distinto al que habéis recibido, sea maldito» (Gál 1,6-9).

Este «evangelio» fue precisado y completado por Pablo durante años de maduración por medio de noticias y reflexiones sobre Jesús tanto propias como del grupo de cristianos que lo recibió tras su «conversión» en la comunidad de Damasco y sobre todo en la de Antioquía. De Hch 9,28-29 hay que deducir en limpio que Pablo puso en seguida manos a la obra tras su llamada y se lanzó con ardor a propagar intensamente su nueva visión de Jesús a cuyos seguidores hacía poco había perseguido con saña (Gál 1,13-14). Pablo intentó en todo momento poner en práctica lo que creía el plan de Dios para los últimos tiempos. Por ello predicó y predicó para convencer a sus compatriotas judíos de que Jesús era el mesías. Los Hechos nos dicen que el Apóstol, cuando iba de nuevas a una ciudad, se dirigía primero a los judíos, visitaba sus sinagogas y les evangelizaba a Jesús. Sólo cuando no tenía éxito con éstos orientaba su vista hacia los gentiles.

Desgraciadamente, el plan divino fracasaba en su primera parte: no había manera de atraer al Israel oficial para que aceptara a Jesús como mesías. Entonces fue necesario revisar el plan. Pablo cayó entonces en la cuenta de que el propósito de Dios era más complicado: primero habría de entrar cierto número de gentiles en el Reino, y después, como consecuencia de la misión a los paganos, Israel sentiría celos, aceptaría a Jesús y se salvaría (Rom 11,13-16; 11,26s [«*así* se salvará todo Israel»]). La revisión del plan en Rom 8,28-11,36 confirma su existencia anterior y demuestra más allá de toda duda el contexto escatológico y de restauración de Israel —al igual que la obra de Jesús— del pensamiento de Pablo.

Por una lógica ley del mínimo esfuerzo, para proceder del modo más rápido posible y lograr la conversión del número de gentiles que había de formar parte del Israel completo al fin de los tiempos, Pablo se dirigió primero con su mensaje sobre Jesús a los paganos «temerosos de Dios», que encontraba en buen número en torno de las sinagogas (pp. 90 y 97) y que, al no haberse circuncidado, eran estrictamente gentiles. Su esfuerzo por convencerlos puede compararse al de un buen vendedor que intenta colocar su producto en un mercado nada fácil. Su mercancía era en síntesis que Jesús es el mesías, pero también el salvador universal; que Dios había revelado que al final de los tiempos los gentiles estaban en pie de igualdad con los judíos en el tema de la salvación. El mercado donde vender estas ideas era el Mediterráneo oriental, donde pululaban otros vendedores de ideas religiosas: seguidores de los Misterios, filósofos que buscaban adeptos para sus escuelas, predicadores ambulantes de religiones orientales, etc. A todos ellos opuso Pablo un mensaje denso pero simple a la vez: *todo lo que aquellos prometían lo ofrecía Cristo mejor, más sencillo y... gratis*.

Pablo pensaba en principio que el número de paganos planeado por Dios para entrar en el Reino no debía ser muy grande. No había que convertir a todos. Como apuntamos, esto explica su método misionero, su rápido y febril tránsito de un lugar a otro fundando nuevas comunidades, su salto de Siria al mundo griego (Asia Menor), de ahí al continente, sus deseos de alcanzar Roma y los confines del mundo, Hispania. Pero en total sus conversos fueron un número insignificante teniendo en cuenta el monto de habitantes del Imperio... y del mundo. Sólo Dios sabía el número preciso de paganos convertidos que incluía el Israel restaurado; él se encargaría en último término de ello haciendo fructificar la semilla (1 Cor 3,6). Lo importante era cumplir la misión, y predicar..., predicar.

Del conjunto de lo expuesto hasta ahora se deduce que el judaísmo —y también los judeocristianos— de aquellos años había pensado en dos sistemas para lograr que los paganos entraran en el verdadero Israel conforme al plan de Dios para los últimos tiempos:

1. El más tradicional y simple: los paganos debían convertirse sin más al judaísmo, es decir, debían todos hacerse prosélitos por medio de la circuncisión y la observancia entera de la Ley. Todos los salvados, gentiles y judíos, bajo la Ley.

2. Otro también tradicional, pero de mentalidad más amplia y que conectaba con ideas defendidas por el judaísmo desde tiempo atrás: los paganos podían salvarse de algún modo, con una salvación de segunda clase, sin que fuera necesario que se hicieran judíos totalmente: bastaba con cumplir las denominadas «leyes de Noé» (cf. antes, p. 262), basadas en la alianza que Dios había hecho con este patriarca y su descendencia (Gn 9,3-13). Estos mandamientos eran: no blasfemar; no adorar a los falsos ídolos, no cometer pecados sexuales, no matar, no robar, no ingerir la carne con su alma, es decir, con su sangre. Como sabemos, el capítulo 15 del libro de los Hechos es el documento que nos revela la existencia de este modo de pensar respecto a la admisión de los gentiles en el grupo judeocristiano que se consideraba el verdadero Israel. Es posible que esta postura estuviera bastante cerca de lo que pensaba Pedro tras el altercado de Antioquía (pp. 259s): los judíos bajo la Ley; los paganos no circuncisos, sólo bajo la ley de los preceptos de Noé. Los salvados se dividen en dos comunidades distintas, pero al final de los tiempos se harán una sola.

Pero había un tercer sistema..., el de Pablo. Según Dios le había revelado, el nuevo plan divino era *facilitar al máximo* en los últimos momentos —la época mesiánica que transcurría entre el sacrificio de Jesús y su venida como juez universal— *que los gentiles formaran parte del Israel renovado*. Hasta que Jesús había aparecido sobre la tierra, la salvación había procedido de dos maneras: *a*) para los judíos: por la observancia de la ley de Moisés; *b*) para los paganos: por el reconocimiento de la existencia de Dios y por el cumplimiento de los preceptos de la ley natural, que de hecho se equiparan al Decálogo.

Pero después de la venida de Jesús a este mundo (la «plenitud de los tiempos»: Gál 4,4) y tras su sacrificio redentor, la revelación de Dios a Pablo afirmaba que había más fáciles condiciones para la salvación:

1. *La observancia de la ley de Moisés no era ya un requisito indispensable*. Frente a las exigencias del judaísmo que defendía exactamente esta posición, Pablo presenta la revolucionaria idea de que Dios exige ahora el cumplimiento de una ley, no ritual, sino «la ley

del amor» reforzada por Jesús. *Por tanto, la ley de Moisés no tiene ya por sí misma ninguna eficacia salvadora*. Nadie puede salvarse por el mero cumplimiento de la ley de Moisés, ni siquiera los judíos (Gál). Tampoco es necesario la observancia de las «leyes de Noé».

2. *La circuncisión tampoco era ya una exigencia necesaria*. La tradición judía, que se retrotraía hasta Moisés (Ex 4,24-26), manifestaba la necesidad de circuncidarse como condición indispensable para entrar a formar parte del pacto con Dios y ser el pueblo elegido. Pablo afirma por el contrario que ha llegado el momento de la «circuncisión espiritual», no física, que se ejecuta por un acto de fe.

La defensa de este plan divino de salvación, sitúa a Pablo en el polo opuesto al judaísmo. En Gálatas y Romanos precisará los contornos de este plan, pensado en principio para la admisión de los paganos, pero que afecta a la esencia misma del judaísmo. El que pretenda que sus pecados sean perdonados —conseguir la salvación— por sus propias fuerzas humanas, es decir, circuncidándose o cumpliendo voluntariosamente las «obras» prescritas por la ley de Moisés, obrará en vano. Ahora es Jesús quien elimina los pecados de la humanidad y reconcilia a ésta con Dios gracias al sacrificio expiatorio de su muerte. Para apropiarse los beneficios de esta reconciliación, todo ser humano ha de presentar a Dios el *obsequio de un acto de fe* en la valía y consecuencias de ese sacrificio. Este acto de fe tiene como ejemplo a Abrahán, el verdadero padre de Israel, a quien Dios hizo la promesa de que en su descendencia sería salvada toda la humanidad. Con ese acto de fe el ser humano *hace realidad en sí mismo la promesa a Abrahán*.

Este planteamiento paulino de la salvación según el novísimo plan de Dios a él revelado puede sintetizarse en el siguiente esquema:

ANTES DE CRISTO		DESPUÉS DE CRISTO
Circuncisión carnal	→	*Circuncisión espiritual:* la «justificación por un acto de fe»
Ley carnal de Moisés	→	*Ley espiritual* del amor y de la libertad en Cristo
Insistencia en la «*teología del Pacto*» (ante todo cumplir las leyes del «Pacto»)	→	Insistencia en la «*teología de la Promesa*» (ante todo acogerse a los beneficios de la «Promesa»)

Para los paganos que oían a Pablo, al principio casi todos ellos «temerosos de Dios» y que conocían bien el judaísmo, este nuevo plan de salvación de Dios revelado por éste en los últimos tiempos a través de Pablo era sensacional y conllevaba agradables consecuencias:

- No era necesario circuncidarse.
- No era necesario cumplir la ley de Moisés con toda la tremenda pesadez de las leyes sobre la pureza y los alimentos. La *Misná* consigna un total de 613 preceptos que debe observar el judío piadoso.
- No era ni siquiera necesario cumplir las leyes de Noé por sí mismas, sino en cuanto coincidían con el Decálogo y las normas de la «moral natural».
- Bastaba con «circuncidarse» espiritualmente, hacer un acto de fe, y observar la «ley del amor», ciertamente con todas sus exigencias, tal como la había proclamado Jesús.

Pero aún había más. La predicación de Pablo para los paganos —en esencia un nuevo tratado sobre la salvación de toda la humanidad— contenía todavía en su manga un as de grandísimo valor y que respondía plenamente a las ansias espirituales de buena parte de los espíritus religiosos en el Imperio romano. Este triunfo era el siguiente, según Pablo: la salvación y la inmortalidad que ofertaban las religiones de misterios del mundo helénico *las otorgaba el cristianismo exactamente igual, más fácil y barato*: bastaba la fe en el valor del sacrificio de Cristo; luego, las ceremonias del *bautismo* (sumergirse en la muerte de Cristo y emerger de las aguas participando de la vida eterna como él) y de la *eucaristía* (participar del cuerpo y de la sangre de Cristo bien real o simbólicamente) hacían exactamente las mismas funciones salvíficas que los costosos ritos de iniciación de las religiones de misterios. Ahora, gracias a la revelación del plan divino del que era mensajero el apóstol Pablo, todo era sencillo, fácil... y además gratis. A la larga el éxito entre los «temerosos de Dios» y los paganos en general estaba asegurado.

Para destacar debidamente la importancia de la última «oferta» paulina debemos recordar lo que se dijo a propósito de las religiones de misterio en el helenismo (cf. pp. 122ss): los individuos más religiosos de entre los paganos, no satisfechos con los cultos y la religiosidad oficiales, buscaban a todo trance algo que les asegurara con firmeza lo que toda religión que se precie debe prometer: la salvación futura, la inmortalidad. El modo de asegurarse estos bienes era normalmente iniciarse en algunos de los «misterios»: se iba a un santuario de una de las denominadas divinidades salvadoras, Isis, Deméter, Adonis, Mitra, Serapis..., se cumplían unos ritos especiales en los que

se oían palabras maravillosas que relataban la acción prodigiosa de la divinidad (su muerte y su resurrección de algún modo), con los que el iniciado se unía al misterioso trance del dios. Éste le prometía la protección del Destino en este mundo y la concesión de la inmortalidad en el otro. El iniciado participaba, pues, del trance divino por los ritos de la iniciación y se apropiaba de los beneficios. Pero estas ceremonias de iniciación eran largas (en Eleusis, por ejemplo, constaban de dos actos, separados por meses), o necesitaban repetirse (los varios grados de las iniciaciones de Isis en *El asno de oro* / *Las metamorfosis* de Apuleyo) y sobre todo eran muy costosas: había que pasar mucho tiempo fuera del hogar en casas de huéspedes y había que pagar los gastos del santuario. En realidad sólo los ricos tenían acceso a ellas.

Por el contrario, la propuesta complementaria de Pablo era verdaderamente atractiva. Sinteticémosla en un esquema:

<table>
<tr><td>Ritos de iniciación del paganismo son sustituidos.</td><td>→ por el bautismo</td><td rowspan="2">con ellos se consigue la misma finalidad: salvación e inmortalidad. Y además todo fácil y gratis.</td></tr>
<tr><td>Ritos de comunión con la divinidad del paganismo son sustituidos.</td><td>→ por la eucaristía</td></tr>
</table>

En resumen: Pablo ofrecía a los paganos (y también a los judíos, naturalmente) la siguiente panoplia de ideas.

- El Dios único de Israel, creador, legislador, providente, juez del universo ha enviado a su Hijo, Jesucristo al mundo. Con esta venida ha llegado la plenitud de los tiempos. Hasta ese momento el cumplimiento de la ley de Moisés, para los judíos, o el de la ley natural (el Decálogo) para los paganos eran las vías de salvación normales establecidas por la divinidad.
- Tras el sacrificio expiatorio de la cruz de Jesús, Dios ha borrado el pecado de la humanidad y la ha reconciliado consigo. Como muestra de ello Dios ha resucitado a Jesús y lo ha colocado a su diestra. Para apropiarse de los beneficios de ese sacrificio y de esa reconciliación es indispensable que el ser humano haga un acto de fe en lo que Dios ha obrado por medio de Cristo. Este acto de fe es una circuncisión espiritual y constituye al verdadero Israel, cuyo antepasado es Abrahán. La ley carnal de Moisés ha sido sustituida por la ley espiritual de Cristo. La salvación e inmortalidad que ofrecían costo-

sa, cara y laboriosamente los ritos de iniciación de las religiones de misterios del helenismo, las ofrece Cristo gratis, fácil y sencillamente con el bautismo y la eucaristía.

• El tiempo restante para que llegue el fin del mundo y el cumplimiento total de los designios de Dios sobre la humanidad es muy escaso. Esos momentos antes del juicio final han de emplearse en formar el Israel renovado. La divinidad ha decidido que al final de los tiempos se integren también los paganos en el pueblo de Dios. Así se cumple la promesa hecha a Abrahán. Pero aunque no se pertenezca por nacimiento al pueblo judío, la circuncisión y la ley de Moisés son para los paganos convertidos absolutamente innecesarias.

IV. ILUSTRACIÓN DE ESTAS IDEAS BÁSICAS Y SUS CONSECUENCIAS CON PASAJES DE LAS CARTAS DE PABLO

1. *La humanidad antes de la venida de Jesús estaba toda ella sumida en una situación de pecado; el ser humano no puede salir de esta condición por sus propias fuerzas*: el texto clave se halla en Rom 1,18-3,20. Esta idea paulina es muy diferente a lo que se pensaba normalmente en el judaísmo de la época: éste defendía que el hombre sí puede salir de la situación de pecado, y por tanto salvarse, si cumple la Ley. Incluso el Maestro Justo de Qumrán está de acuerdo con esta última proposición, aunque comparte con Pablo la idea de que la «humanidad está sumida en el pecado desde el seno materno, es culpable e infiel hasta la vejez» (1QH 4,29-30). Tal situación produce una cólera general de Dios porque, al ser todos pecadores, la ira de Dios planea igualmente sobre judíos y gentiles (3,9-20).

2. *Esta situación va contra los designios del Dios de la creación, quien actúa por sí mismo, por libre voluntad, para modificarla*. Al obrar así, Dios es justo, pues su justicia divina no puede consentir que la humanidad se halle en perenne situación pecaminosa (Rom 1,17); se mueve a compasión y traza un plan: todo se arreglará por el sacrificio vicario en la cruz de su Hijo (2 Cor 5,14-15). Por medio de este sacrificio la cólera de Dios se contendrá y se iniciará el momento de la salvación. En Rom 5,12-21 Pablo establece la tesis siguiente: al igual que el pecado y la muerte entró en la humanidad por obra de uno solo, Adán, por medio de otro, Jesucristo, reinará la vida. El sacrificio de Cristo muda la muerte y el pecado, consecuencia de la transgresión de Adán, en justicia y en vida.

Con la idea de que el pecado de Adán afectó de algún modo a su descendencia, Pablo no expresa claramente una doctrina del pecado original (noción que no existe en el judaísmo hasta hoy), pero se acerca a ella. La doctrina se perfilará sólo a partir de san Agustín. Otro texto similar es 1 Cor 15,22-28.45-49, cuya idea principal es «como en Adán hemos muerto todos, así también en Cristo todos somos vivificados», y «como todos llevamos la imagen del Adán terreno (la del pecado), llevaremos también la imagen (del Adán) celestial». Pablo argumenta aquí con un razonamiento típico del cristianismo primitivo que encontramos también en otras composiciones del Nuevo Testamento (Hebreos, por ejemplo): Dios ha querido que en la historia sagrada de Israel se haya dado primero la «figura» de lo que posteriormente será Cristo. Luego, en la plenitud de los tiempos vendrá la «realidad», Cristo, que cumple lo que quedó simbolizado oscura y proféticamente en la «figura». En nuestro caso: Adán es la figura de Cristo, aunque al revés: es el responsable de la situación de pecado de la humanidad. Cristo es la realidad que —por inversión— elimina esa situación de pecado.

3. *El salvador divino desciende de las alturas y se abaja, encarnándose en un cuerpo humano*. Ese salvador, Jesús de Nazaret, es a la vez *hombre y Dios de algún modo*. Como hombre tiene la facultad de representar a toda la humanidad en el sacrificio por sus pecados. Como perteneciente al ámbito de lo divino, su acción vale para aplacar a Dios. Si no fuera a la vez divino y humano, su sacrificio redentor no podría tener efecto.

Que Jesús es divino de algún modo lo recibe Pablo de la tradición de la comunidad cristiana helenística. Pero este estatus no quedaba suficientemente explicado. Es Pablo el que acomete la tarea de clarificarlo un tanto (no del todo) por medio de una *teología de la preexistencia del Salvador* que se encarna como Jesús. Antes de la encarnación, el Salvador es de naturaleza sustancialmente divina (1 Cor 2,8; Flp 2,6-9; Gál 4,4-6). El texto principal al respecto es el de Flp 2,6-11. Es éste un pasaje muy discutido porque no se sabe a ciencia cierta si esos vv. son una creación de Pablo, es decir, un himno a Cristo compuesto por él (cf. Hch 16,25: Pablo y Silas están en la cárcel y pasan la noche cantando himnos a Dios) o algo heredado de cristianos anteriores, que el Apóstol transmite a sus lectores filipenses. Ahora bien, no importa mucho dilucidar esta cuestión para entender su contenido. En cualquier caso se trata de un especie de himno a Cristo que se inspira en temas de la Sabiduría divina, que baja a la

tierra (Eclo 24,6-8.10-12), y del Siervo sufriente de Yahvé (Is 53), que finalmente triunfa, temas que se aplican a Jesús.

El pensamiento del himno corresponde al esquema siguiente: un ser divino desciende a la tierra (= humillación), sufre la muerte, pero luego es exaltado («conceder un nombre» es igual a otorgar a alguien un estado especial) por Dios. El sentido de los vv. 6-7 —Cristo «tiene la forma de Dios», o existe en la «forma de Dios»; pero no «retuvo como botín el ser semejante a Dios, sino que (se rebajó) haciéndose semejante al ser humano»— es probablemente similar a las afirmaciones del prólogo del Evangelio de Juan: Cristo es Dios y preexiste como Dios antes de encarnarse como hombre. Aunque no con tanta rotundidad, en Filipenses debe de significar algo parecido, pues de lo contrario si aquí se afirmara que Cristo no es Dios sino sólo creado a imagen o forma de Dios (como sostienen algunos intérpretes), el «rebajarse» a ser mero hombre no tiene mérito alguno y no vale como ejemplo supremo de humildad. Pero si Jesús es realmente Dios y se hace hombre, se le puede presentar como un caso formidable de humildad o autohumillación. El cambio de estatus y la humildad son uno de los valores señeros de la ética cristiana primitiva: «Los primeros serán los últimos y los últimos los primeros», Mt 16,3 (cf. p. 521). Ahora bien, se trata de una humildad recompensada (Pablo implícitamente piensa: igual pasará con los cristianos): Dios «exalta» a Jesús y le «otorga el Nombre que está por encima de todo nombre» (v. 7). Es decir: la divinidad confirma ante los ojos de todos que su Hijo es verdaderamente Dios como él mismo. Por tanto, toda rodilla debe doblarse ante él (Cristo) y confesar que es el Señor = Dios. Esta presentación de Jesús debió de tener mucho atractivo para los oyentes paganos de Pablo: por un lado, la encarnación/bajada del redentor presentaba a la divinidad como muy cerca del ser humano. Había vivido como éste y había muerto por él. Por otro, la divinidad seguía por encima de todo poder humano («un nombre sobre todo nombre») siendo a la vez salvadora. Como sabemos, todo ello colmaba un anhelo típico de la religiosidad helenística de los Misterios.

Si Pablo ha heredado de cristianos anteriores esta confesión de fe, y si Flp está compuesta en torno a los años 54-58, unos 25 años después del ajusticiamiento de Jesús, ello quiere decir que la teología sobre Jesús como Mesías-Dios, la cristología, avanzaba muy deprisa en el cristianismo primitivo. Pablo recibe una herencia que situaba ya a Jesús en la esfera de lo divino: Cristo resucitado tras su muerte en cruz tiene un poderío cósmico (v. 10: poder terrestre / celeste /

subterráneo); es Dios. Probablemente, pues, Pablo no se inventó esta teología partiendo de la nada.

4. *El salvador muere violentamente en la cruz, conforme a un plan divino*. Esta idea está repetida en las cartas paulinas por doquier. Pablo no tiene prácticamente en cuenta al Jesús terreno y sólo se fija en dos momentos de su vida: su muerte y resurrección. Este olvido es absolutamente consciente y voluntario, pues el Apóstol recibió noticias suficientes sobre el Jesús terreno de sus colegas de la fe. Pablo lo hace para resaltar que el mesianismo de Jesús en su vida terrenal o no existió como tal, o fue un mesianismo incompleto. Su misión como mesías sólo se cumplió en su muerte, *y sobre todo con su resurrección*. En las cartas auténticas de Pablo los conceptos Cristo «murió por nosotros» o «fue crucificado» aparecen unas 21 veces.

5. *La muerte del salvador es un sacrificio expiatorio por los pecados de la humanidad.* Sobre la primera parte de esta densa proposición, la «muerte vicaria», el lector debe recordar lo dicho en las pp. 243s, a saber, cómo esta concepción flotaba en el ambiente de la cultura griega y fue utilizada por los cristianos. Encontramos aquí uno de los casos importantes de fusión de interpretación de Jesús y pensamiento griego en los inicios mismos del cristianismo. En Pablo los textos básicos son Rom 5,8: «Cristo murió por nosotros»; 2 Cor 5,14-15: «Uno murió por todos»; 1 Cor 15,3: «Cristo murió por nuestros pecados».

6. *El salvador crucificado resucita, lo que confirma su divinidad e inmortalidad*. El hecho de la resurrección de Jesús es en Pablo incontrovertible. No sólo porque lo afirmaban todos los cristianos que le habían precedido en la fe en Jesús, sino porque él mismo sostenía haber sido agraciado con una aparición del Resucitado: «Pues a la verdad os he transmitido en primer lugar lo que yo mismo he recibido, que Cristo murió por nuestros pecados, según las Escrituras, que fue sepultado, que resucitó al tercer día, según las Escrituras, y que se apareció a Cefas y luego a los Doce... y después de todos, como a un aborto, se me apareció también a mí...» (1 Cor 15,3-8). La resurrección de Cristo es una pieza clave en la teología de Pablo porque en realidad él piensa que la salvación no se genera propiamente por la muerte de la víctima (Jesús) *sino por su resurrección*. La superación de la muerte es la verdadera obra del Dios de la creación, y la que concede en realidad la vida al creyente.

7. *Por consiguiente: el acto divino de la salvación no acontecerá en el futuro. Ha tenido ya lugar en el pasado*. Hasta que se extendió y afirmó la predicación paulina, el cristianismo más primitivo, como el judaísmo, esperaba que la relación deteriorada entre Dios y el hombre por el pecado habría de cambiar por una acción divina al final de los tiempos. Había opiniones diferentes en el judaísmo sobre cómo sería esa acción de Dios. Por ejemplo, se dudaba si éste actuaría sólo, o si tomaría como ayudante a un personaje humano (el mesías), o si los ayudantes habían de ser dos (dos mesías: uno político y otro sacerdotal), o si con el mesías habrían de cooperar otras figuras más o menos sobrehumanas (Elías; Henoc; el Profeta final; Melquisedec; un como «Hijo de hombre», etc.), o bien si estos mismos personajes habrían de ser en realidad los agentes mesiánicos. Pero de cualquier modo esta intervención de Dios se esperaba para el futuro..., aunque un futuro inmediato o muy próximo. Los primerísimos cristianos concretaron estas nociones: de acuerdo con sus ideas sobre su Maestro —que tras su resurrección había sido constituido en el cielo «mesías y señor»— proclamaron que este acto sería la venida de Jesús desde el cielo como juez escatológico y redentor final. Ese juicio restablecería el orden maltrecho del mundo. Los malos serían condenados y los buenos quedarían junto a Dios para siempre. De este modo se restablecerían las buenas relaciones entre la humanidad y Dios, y se instauraría el reino o gobernación divina sobre el mundo.

En el pensamiento de Pablo, por el contrario, este cambio o intervención decisiva de Dios para la salvación, tuvo ya lugar en el pasado, en el sacrificio de la cruz de Cristo. Lo que vendrá en un futuro próximo será en realidad sólo un complemento: el fin del mundo y el gran juicio. Este acto será la consumación y plenitud de un proceso que en su núcleo concluyó ya. Con otras palabras: la enemistad del mundo con Dios por el pecado no se saldará por un acto de Dios en el futuro. Esa enemistad ha sido eliminada ya por un acto de Dios en el pasado: la cruz de Cristo. Esto supone un cambio notable en la teología y por lo que sabemos a través del Nuevo Testamento Pablo fue el primero, cronológicamente, en expresarlo con claridad entre los autores de los primeros escritos cristianos.

8.1. *Los beneficios del acontecimiento salvador, la muerte vicaria y expiatoria de Jesús y de su resurrección, sólo se hacen efectivos en aquellos que hacen un acto de fe en el significado y eficacia de esa muerte redentora*. Entramos aquí en lo que es quizás la mayor aportación de Pablo al desarrollo de la teología cristiana: la llamada doctri-

na de la «justificación por la fe y no por las obras». Los pasajes clave para esta cuestión son Gál 2,15-21; Rom 3,21-31; 4,1-5,2; 10,5-13 y Flp 3,9 que el lector debe leer con detenimiento. En el conjunto de estos textos se da por sentada la idea básica antes expuesta (n.º 1): el ser humano está por nacimiento y por su misma condición inmerso en el pecado y no puede zafarse de ningún modo de esta situación por sus propias fuerzas. Aceptados estos presupuestos, la doctrina de la «justificación por la fe» se imagina al ser humano situado ante el tribunal divino y afirma lo siguiente:

- Nadie será absuelto («justificado») por Dios por mucho que se empeñe en cumplir las «obras» de la ley de Moisés si no tiene en cuenta lo que ha ocurrido con Jesús por voluntad divina.
- Dios lo absolverá («lo declarará justificado o justo») *por un acto de gracia*: pero sólo cuando *haga un acto de fe* en lo que significa lo que Dios ha hecho por medio de la muerte y resurrección de su Hijo... y reciba el bautismo que confirme esa fe. Pablo está pensando en un adulto y supone que por mucho que este individuo intente observar las obras prescritas por la ley de Moisés, comenzando por la circuncisión y de ahí las otras normas, Dios jamás lo declarará justo, *si antes no cree en el valor del sacrificio expiatorio de Jesús*. Que la «justificación» viene sólo por la fe lo demuestra la Escritura según Pablo. Su *Carta a los gálatas* proporciona varios argumentos tomados de la Biblia que demuestran que la salvación no viene de la Ley:
- Gál 3,6-9: Abrahán fue salvado («justificado») por su fe antes de cumplir la Ley, puesto que ésta no existía aún. Dice Gn 15,6: «Abrahán creyó en Dios y eso le valió ser considerado justo». A los gentiles les ocurre lo mismo, pues son descendencia legítima de Abrahán. En Rom 4,1-25 se sostiene la misma tesis: Abrahán es justificado por la fe antes de la circuncisión.
- Gál 3,10-12 + 13-14: la misma Escritura dice implícitamente que vivir bajo la Ley no implica salvarse, sino condenarse porque la Ley es *de hecho* fuente de maldición divina. ¿Cómo puede sostenerse esta terrible afirmación? Porque es imposible cumplir la Ley entera; por tanto, en el fondo, someterse a ella pero no poder observarla hace que la Ley sea una fuente de maldición. El Deuteronomio (27,26) afirma: «Maldito todo el que no observe totalmente los preceptos escritos en el libro de la Ley». Así pues, la misma Ley lleva a la maldición divina. La segunda parte del argumento (vv. 13-14) tampoco carece de audacia: Cristo vivió bajo la Ley y fue crucificado. Ahora bien, la Ley declara maldito al que es «colgado del madero» (Dt 21,23). Luego la Ley es inconsecuente, pues su letra misma de-

clara maldito a Cristo..., lo que es imposible. Pablo ofrece una vía de escape: Cristo, como ser divino, asumió sobre sí la maldición de la Ley, pero su sacrificio libera en realidad de la maldición.

- Gál 3,15-18: Dios hizo a Abrahán «la *promesa*» antes de existir la Ley. Es así que la *promesa* (= salvación / justificación) es anterior a la Ley, luego la salvación es anterior a la Ley.
- Gál 3,19-29: la función de la Ley —que se sitúa cronológicamente entre Moisés y la venida de Jesús— es meramente provisional: es la de un puente hacia Cristo. La gente pecaba tanto (contra la ley natural, se entiende) que Dios no tuvo más remedio que dictar una Ley. Ésta, sin embargo, es una ordenanza de segundo rango: fue promulgada por medio de ángeles, no por Dios directamente, y a través de un mediador, Moisés. La «promesa» por el contrario fue hecha por Dios directamente a Abrahán (3,20).

Aun con razonamientos bíblicos, Pablo está criticando a la ley de Moisés utilizando argumentos retóricos, típicos de su época, contra las leyes injustas: es una norma despótica: es meramente una represora de los pecados; es contraria a la libertad: esclaviza al ser humano; va contra el sentido común al prohibir cosas aceptadas, por ejemplo, alimentos que todo el mundo ingiere; es una disposición secundaria y tardía: es posterior a la Promesa; es algo temporal: un mero tránsito o pedagogía hacia Cristo.

La doctrina de la «justificación por la fe» fue una gran revolución teológica en su tiempo. Precisar algunas nociones paulinas importantes a este respecto nos ayudará a entenderla mejor:

- La «justicia de Dios» es un concepto dinámico y complejo: a la vez que Dios declara justo al ser humano por la fe —con un acto de mera gracia— Dios se muestra justo, pues es fiel a la alianza con Abrahán, ya que en ella había prometido la salvación tanto para los judíos como para toda la humanidad.
- La «fe» es de igual modo para Pablo un concepto dinámico porque incluye no sólo la creencia (pasiva), sino también la confianza y la obediencia a Dios (activas). La fe es la respuesta a la acción de Dios en Jesús. Así como éste se entregó a Dios y aceptó el sacrificio de la cruz, el ser humano se entrega a Dios aceptando lo que éste ha hecho por él en la cruz de Jesús.
- La «justificación por la fe» es igualmente válida para judíos y no judíos, es decir, no hay otra forma de salvación *para nadie*. Esta tesis se afirma en Gálatas y se sostiene en Romanos (9,30-32), aunque se matice (cf. abajo): *todos los humanos* deben salvarse mostrando por la fe su adhesión a la alianza establecida por Dios con Abrahán, sólo

que el sacrificio propio de esta alianza no es Isaac, ni otros sacrificios judíos o paganos, sino uno que se realizó en la plenitud de los tiempos, el de Jesús.

• La justificación por la fe no significa que el justificado pueda ya vivir sin hacer obras buenas o dedicarse alegremente a pecar puesto que ya sabe que sólo la fe «justifica». Afirmar o practicar este libertinaje sería no entender a Pablo. El pensamiento del Apóstol es que a partir del momento de haber sido justificado por Dios comienza para el cristiano una vida en estado de salvación *que exige hacer obras buenas de acuerdo con la fe* (Rom 2,6). Se entiende mal Romanos, lo mismo que Gálatas, si se plantea el dilema fe/obras *después de que el hombre ha sido ya declarado justo por Dios*. La «justificación», por decirlo así, dura un instante, el acto de creer. Luego viene una vida más o menos larga en la que se supone que se mantiene ese acto de fe —es decir, se mantiene continuamente el principio de que la justificación es por la fe—, pero en el que no se plantea el dilema fe/obras, sino que la fe misma impulsa a realizar buenas obras. En esos momentos pueden darse dos casos:

a) Si es un cristiano convertido desde el judaísmo, las obras buenas de su vida *podrán ser las mismas que antes*: atenerse al cumplimiento de la ley mosaica (con todos sus preceptos respecto a la circuncisión, leyes sobre pureza y sobre los alimentos, etc.), es decir, lo mismo que antes de bautizarse como cristiano. Ésta es la matización de Romanos: la Ley sigue teniendo un valor moral para los judíos. Éstos forman el pueblo elegido y reciben de Dios trato especial y normas especiales; si lo desean pueden seguir circuncidándose y cumpliendo todas las ordenanzas de la Ley.

b) Si el que se convierte al cristianismo procede del paganismo, no está obligado a cumplir los preceptos específicos de la ley de Moisés, sino los que le dicta la conciencia y la razón natural: lo fundamental coincide con el Decálogo, y el resto lo que le recomiende la Iglesia. *Y desde luego nada de circuncidarse o de observar las fiestas estrictamente judías o las normas respecto a los alimentos*.

La verdadera teología del Apóstol respecto al posible dilema fe/obras podría resumirse del siguiente modo: el hombre se salva *por la fe*, pero al final de su vida será juzgado *por sus obras*.

8.2. *Las obras en las que piensa Pablo se sintetizan en las exigencias de la ley del amor o del espíritu de Cristo. O más sencillamente: la ley de Cristo* (Gál 6,2). El tránsito de la muerte a la vida obliga a una nueva ley que controle esta vida, la ley de Cristo. El texto básico es Gál 5,13-14: la ley del amor es la nueva norma de Cristo, que

sintetiza la antigua ley del Sinaí (5,14). Es la «ley de la libertad» (Gál 5,13) que no debe entenderse como licencia para hacer lo que «a la carne» (el ser humano no revivificado por Cristo) le venga en gana. Un poco más adelante, en Gál 6,1-11, Pablo habla del contraste entre espíritu / carne, entre ley antigua / ley del amor. Llega así a un máxima general: obrad según el Espíritu (divino), y según el espíritu (humano, renovado) y el amor, pero no según la carne. A este pasaje el lector debe añadir el impresionante himno a la caridad o amor, de 1 Cor 13, que debe gobernar las relaciones de la comunidad (cf. p. 288).

8.3. *En consecuencia, las «obras de la Ley» no tienen en sí mismas y por sí mismas efecto alguno de salvación*. Pablo remacha esta idea decenas de veces en Gálatas, Filipenses y Romanos. Aparte de los textos de Gálatas aducidos en 8.1, cf. Rom 1,16-17; 3,21-31; 4,1-25; 7,1-25; Flp 3,9. Para salvarse no hace falta cumplir ni siquiera las leyes de los alimentos señalados en los «preceptos de Noé» (cf. pp. 262 y 270). Sabemos ya que, según Pablo, los jefes o notables (literalmente las «columnas»: Gál 2,9) de la Iglesia de Jerusalén en el denominado concilio apostólico no impusieron al Apóstol ninguna norma particular sobre alimentos que debieran cumplir los gentiles conversos al cristianismo (Gál 2,6.10). Sólo después del «conflicto de Antioquía» (p. 260) se emitieron desde Jerusalén esas normas. Pero Pablo debió de ignorarlas y no las impuso en ninguna de las comunidades que fundó. Y otras tampoco las siguieron. Prueba de ello son las dudas que aparecen en diversas comunidades sobre qué hacer con los alimentos o las carnes ofrecidas a los ídolos: en esos alimentos se había mezclado sin cuidado alguno la carne con la sangre (radicalmente prohibido en el judaísmo) y además estaban consagrados a los falsos dioses. Si surgían tantas dudas al respecto, era porque Pablo no había reglado ni impuesto nada rigurosamente.

Así, en 1 Cor 8-9, vemos que se plantea el problema siguiente: ¿está permitido asistir a banquetes en los que se ingieren carnes ofrecidas antes a los ídolos? (1 Cor 8,1-13). Pablo responde: los dioses no existen en realidad; no importa comer carne sacrificada a ellos (8,4). Pero para actuar así hay que tener la conciencia bien formada, es decir, hay que estar seguros de que la Ley ya no es válida para los que gozan de la libertad en Cristo. Hay, sin embargo, en la comunidad algunos que se escandalizan con esta costumbre. Pablo añade entonces: es más importante no hacer daño a la conciencia de los hermanos cristianos menos formados, puesto que creen que ingerir esas carnes es rendir culto a los falsos dioses (8,7). Lo que importa es mantener la unidad y la caridad en la comunidad (8,13). Hay que renunciar

al privilegio de una sabiduría superior en favor de la unidad. Según Pablo, la renuncia forma parte del ser cristiano y más en concreto del llamado al apostolado (9,1-15).

Otro de los textos claves al respecto es Rom 14,1-15,13: «Hay quien cree poder comer de todo; otro, débil, tiene que contentarse con verduras». El problema es, pues, qué se puede comer y qué no. Pablo vuelve a exhortar a los «fuertes» (los que tienen una conciencia bien formada) a no sentirse superiores a los «débiles» (de menor formación o con restos de superstición) y permitir que cada uno obre en conciencia. La unión de la comunidad (15,5.7-12) exige que se ceda y se respete la conciencia de los «débiles»: «Nosotros los fuertes debemos sobrellevar las flaquezas de los débiles y no buscar nuestro propio agrado» (Rom 15,1 = 1 Cor 9,15).

8.4. *La justificación por la fe es equivalente a una circuncisión espiritual*. El declarado justo por parte de Dios entra a formar parte del Israel de los últimos días, del mismo modo que antes de la venida de Cristo la circuncisión era la señal de que un varón entraba a formar parte del pueblo de Dios. No hay ningún texto en Pablo en el que éste diga con palabras exactas que la «justificación» equivale a una circuncisión espiritual, pero es evidente que ésta es su doctrina. En Flp 3,3 aparece con toda la claridad necesaria que los cristianos, justificados por la fe, son los «verdaderos circuncisos», el verdadero Israel, «el Israel de Dios» (Gál 6,16): «Porque la circuncisión somos nosotros, los que servimos en el Espíritu de Dios, nos gloriamos en Cristo Jesús y no ponemos nuestra confianza en la carne» (es decir, en la circuncisión carnal y en la Ley). Un texto gráfico en el que Pablo se burla de la circuncisión meramente carnal es Gál 5,12. El Apóstol niega drásticamente que los conversos desde el paganismo tengan la necesidad de circuncidarse, y llega hasta el sarcasmo insultante: «¡Ojalá se castren los que os insurreccionan...!», es decir, quienes afirman que es necesaria la circuncisión carnal.

8.5. *La justificación por la fe aporta los mismos beneficios que las religiones de misterios: la salvación eterna y la inmortalidad*. La justificación por la fe permite la entrada en la comunidad del Israel verdadero, el que cree en Jesús. Este ingreso se efectúa a través de dos ritos: el bautismo y la eucaristía.

a) El *bautismo* significa la inmersión en la muerte de Cristo y el nacimiento con él a una nueva vida que conduce a la eterna. Con el bautismo se muere a la vida que representaba el primer humano, Adán, y se resucita a la vida nueva de Cristo. El texto clave se halla en Rom 6,3-4: «¿Ignoráis que cuantos hemos sido bautizados en Cristo

Jesús fuimos bautizados para participar en su muerte? Con él hemos sido sepultados por el bautismo para tomar parte en su muerte, para que como él resucitó de entre los muertos por la gloria del Padre, así también nosotros vivamos una vida nueva». Este pasaje expresa sin duda una comprensión del bautismo análoga a las creencias de las religiones de misterios de la época imperial romana. Por ejemplo: nos cuenta Apuleyo que en el culto a Isis la consagración a la diosa se celebraba «al modo de una muerte voluntaria y de una salvación graciosa» (*Metamorfosis* XI 21,7). Este acto se ha llamado modernamente «una dramatización simbólica de la experiencia de la muerte» (Theissen, 160), ejecutada naturalmente con el deseo de alcanzar la inmortalidad.

Desde hace un centenar de años muchos investigadores han opinado que Pablo se deja influir conscientemente por el ideario de las religiones paganas en su concepción del bautismo, del mismo modo que utiliza el concepto pagano de «divinidad que muere y resucita» para interpretar la muerte de Cristo. Esta perspectiva parece correcta. Al igual que en el caso de la utilización del concepto común griego y romano de «muerte vicaria» (p. 243) para explicar el sacrificio de Jesús, estamos aquí muy posiblemente ante un uso por parte de Pablo de la terminología y utillaje mental del mundo de los Misterios para aclarar qué significa el bautismo cristiano. Y diríamos más: el uso de un lenguaje conceptual ajeno al mundo judío hace a Pablo muy lejano del Jesús histórico: ¿puede alguien concebir que el Jesús de la historia interpretara el bautismo como un sumergirse en su muerte para luego resucitar con él? Estamos, pues, ante otro caso de fusión de judaísmo y helenismo en los comienzos mismos del pensamiento genuinamente cristiano.

Mas a pesar de que estas consideraciones son absolutamente correctas, no parece que la teoría de la mera influencia o copia sea una perspectiva completa. Falta precisar algo aún. Pablo no copia sin más, sino que ofrece lo propio envuelto en lenguaje ajeno a modo de superación: lo cristiano supera cualquier expectativa que quisieran ofrecer las religiones paganas. Esta tesitura explica también que no puedan establecerse entre las concepciones paulinas y paganas unos paralelismos exactos. En las religiones mistéricas no queda tan claro que el iniciado imite o se sumerja en la muerte de la divinidad salvadora; más bien simpatizaba o se unía al dolor por la muerte del dios. Pero en la interpretación paulina del bautismo hay una perspectiva añadida: el cristiano imita y se sumerge por el bautismo en la muerte de Cristo. El fiel que recibe el bautismo es «sepultado» en el agua,

muere al pecado participando de la muerte de Cristo. Pero como él, resucitará también. Los bautizados cristianos recibían en la ceremonia del bautismo un vestido nuevo. Ello significaba que rompían absolutamente con la vida anterior a la vez que recibían una nueva vida. Igualmente hay un plus de significación en Pablo en el concepto de la «divinidad que muere y resucita». A excepción del dios Dioniso, las divinidades de los Misterios no resucitan del todo: no lo hacen ni Atis, ni Osiris, ni Adonis. Es en el cristianismo donde aparece con total plenitud y brillantez la noción del «dios que muere y resucita». Pero tal diferencia debe entenderse justamente como expresión neta de la idea de superación: el bautismo cristiano y la muerte de Cristo superan los efectos de cualquier iniciación, aunque pueda expresarse con el vocabulario que emplean los potenciales adversarios. Pablo utiliza ciertamente un lenguaje «mistérico», pero no sólo y simplemente porque «se deje influir por él», sino para proclamar que es en el cristianismo donde se produce en verdad lo que se va buscando en otras religiones: la promesa de la salvación e inmortalidad. Expresado crudamente y en consonancia con el símil utilizado páginas atrás (p. 269): en la lucha del mercado por los potenciales clientes es lícito utilizar, modificándolo, el lenguaje de la competencia... para superarlo.

Pablo cae en la cuenta de que algunos pueden deducir una conclusión errónea de esta explicación suya de lo que es el bautismo. Por ejemplo, ciertos tipos como los libertinos descritos en 1 Cor 6,12, afirmaban: «Todo me es lícito», puedo hacer lo que quiera porque ya he participado de la resurrección de Cristo por el bautismo y la fe. O bien pensaban: «Pequemos mucho para que la gracia se multiplique» (Rom 6,1). Pablo se aterroriza ante esta teoría y afirma que del bautismo sólo se puede resurgir para una vida sin pecado (6,12-20). El Apóstol contrapone un tiempo pasado de servicio al pecado (sobre todo en los paganos) con un tiempo presente tras el bautismo de servicio a la justicia y a la santidad (6,15-23). Únicamente este modo de vida confirmará el don de la inmortalidad, que sólo ocurrirá en el futuro. Flp 3,10 confirma esta idea: sólo al compartir los padecimientos de Cristo se consigue la resurrección.

b) *En la eucaristía se rememora el sacrificio de la cruz y se logra que se actualicen sus beneficios*. El texto clave se halla en 1 Cor 11,2-34. Este pasaje es un testimonio precioso de que en tiempos muy tempranos del cristianismo la Cena del Señor se conmemoraba con otra cena, en la que el pan y el vino representaban «el cuerpo y la sangre del Señor». No está claro en estos momentos iniciales si

esta representación era simbólica, o bien si se creía ya que había una metamorfosis o transustanciación real de los alimentos en el cuerpo y sangre verdaderos de Jesús, tal como enseñará la dogmática posterior. Probablemente lo primero: el pan y la copa de vino serían aún un *mero símbolo* del cuerpo y sangre del Señor.

Sea de ello como fuere, Pablo argumenta (11,17-34): *a*) Jesús dispuso que se estableciera siempre la relación entre la comida cultual cristiana y su muerte sacrificial junto con su venida (11,26); *b*) comer el pan y beber el cáliz (11,28) deben hacerse dignamente (11,29) de modo que ese acto sea un recuerdo y un anuncio de la muerte (salvadora) del Señor hasta que venga de nuevo (11,26). Del conjunto del pasaje se deduce, pues, que la eucaristía es, por una parte, comunión con la memoria de Jesús y, por otra, preparación para lograr los beneficios de la Nueva Alianza (11,25), entre ellos la participación en el mundo futuro, es decir, la inmortalidad. Por este motivo los cristianos posteriores denominarán a la eucaristía el *phármakon athanasías*, la «medicina de la inmortalidad». Es esto tan real que si el rito eucarístico no se celebra dignamente, el castigo puede ser la enfermedad o la muerte (1 Cor 11,30).

La cena eucarística, con su rememoración (¿sacramental?) de la muerte sacrificial de Jesús, presentaba además una ventaja ulterior. Los paganos, al convertirse, se veían privados de la asistencia al mundo de los sacrificios paganos (lo más importante e impresionante de la religión cívica antigua) y, a la vez, se les prohibía —por incircuncisos— la participación en el culto del santuario de Jerusalén: entrar en el Templo les estaba vedado. Pero esta situación, en apariencia lamentable, no debía preocuparles: la Cena les ofrecía una mesa compartida basada en la actualización de una víctima y de un sacrificio único y perfecto (idea más tarde desarrollada por el autor de la Epístola a los hebreos). La rememoración del sacrificio de Jesús sustituye a otros sacrificios —muy costosos también en el mundo antiguo— porque expresa mejor que éstos el significado y el valor de lo que es una víctima sacrificial: contiene en grado excelente los valores de oblación, aplacamiento y comunión con la divinidad. Ya no son necesarios otros caros sacrificios.

En este importante pasaje de 1 Cor nos encontramos con lo que es la primera relación, anterior a la de los evangelios, que da fe de la institución de la eucaristía *por parte de Jesús*. Pero 11,23 («Porque yo he recibido del Señor lo que os he transmitido») afirma al parecer que la interpretación de la última comida de Jesús con sus discípulos como cena eucarística *es una noción recibida por Pablo de parte de*

Dios mismo, probablemente en una revelación. Ello dejará abierta una cuestión que será objeto de disputa teológica posterior: ¿instituyó Jesús la eucaristía tal cual se celebraba en las comunidades paulinas, y más o menos hasta hoy, o es más bien Pablo quien introduce un modo de interpretar la última cena de Jesús —que fue una cena de despedida— como celebración eucarística? (cf. pp. 214s). Sea también como fuere, esta interpretación paulina será seguida después por los Evangelios sinópticos (Mt/Mc/Lc).

9. *La vida en comunidad*. Acabamos de ver cómo Pablo garantiza el culto de las comunidades por él fundadas con su interpretación del bautismo y de la cena del Señor. También hemos caído en la cuenta de cómo el grupo cristiano tiene igualmente una norma moral: la ley del amor o ley de Cristo (n.º 8.2). Las exhortaciones finales de la *Epístola a los gálatas* (5,16-6,10) indican que el marco del cumplimiento de la ley de Cristo es la comunidad, con la ayuda del Espíritu. El culto y la plegaria ayudan a recibir la gracia o fuerza divina para cumplir la voluntad de Dios. Pablo concibe la vida del cristiano sólo en comunidad. La fundamentación última de la vida comunitaria se halla en la *Primera carta a los corintios*. Al hilo de unas consultas de sus conversos de Corinto Pablo les expone cuál es su idea del funcionamiento del grupo cristiano. La idea básica es: *la comunidad en la que los convertidos esperan el advenimiento de Cristo como mesías ha de estar sólidamente unida en Cristo*.

a) En 1 Cor 1-4 Pablo insiste en la unión absoluta y sin fisuras de la comunidad en torno a Cristo. Una división en «partidos» o grupos —por ejemplo según el personaje que bautizó a cada uno en concreto— es absolutamente impensable: ¿cómo puede habérseles ocurrido a los cristianos formar facciones dentro de la comunidad?, piensa Pablo. Nadie puede ni debe gloriarse de constituir un grupo especial dentro del cristianismo basándose en preferencias humanas o simplemente en creerse en posesión de una sabiduría religiosa superior (n.º 8.3). Según el Apóstol (1 Cor 3,5-9), lo único que importa es Cristo Jesús: él es el fundamento de la fe única y ésta a su vez, de la unidad. Por tanto, es absurdo crear partidos o grupos dentro de una comunidad cristiana.

b) A propósito del problema de la ingestión de ciertos alimentos vimos en el n.º 8.3 que dentro de la comunidad puede haber unos mejor formados en la fe que otros. Los primeros son designados como los «fuertes», los conocedores o «espirituales». Pablo piensa que ahondar en la sabiduría de la fe es bueno (1 Cor 2,6), es decir,

hacerse «fuertes», pero nunca en detrimento del amor y de la unidad. Por ello exige de los «fuertes» un comportamiento ético humilde, una inversión de su estatus de sabios, y una renuncia a su derecho a comportarse libremente, si ese comportamiento supone un escándalo o detrimento de la fe de los «débiles» (Rom 15,1 = 1 Cor 9,15).

c) Salvo quizás en Filipos, donde el grupo cristiano recoge y asume el sistema de gobierno de las organizaciones religiosas del paganismo, el gobierno de las comunidades paulinas no está estrictamente organizado según cargos eclesiásticos con funciones bien determinadas. Son los maestros y profetas los que, en comunicación directa con el Espíritu, rigen la comunidad. Ésta debe ser gobernada según los dones espirituales (carismas) que el Espíritu reparte a su arbitrio, pero que al proceder de Dios deben tender a la unidad del grupo (12,4.12-30). Los dones del Espíritu más significativos son la profecía, posesión de ciencia o sabiduría espirituales, curaciones, «hablar la lengua de los ángeles», es decir, entender lo que es el lenguaje del cielo y de los ángeles (12,4-11), y por encima de todos el de poseer y dar amor (13,1-13). Pero los dones del Espíritu no deben significar anarquía comunitaria. Incluso los profetas deben controlar sus manifestaciones proféticas (14,32) de modo que la comunidad no parezca una casa de locos (14,23), sino un todo ordenado y pacífico. Aunque es verdad que los dones o «carismas» espirituales son excelentes —y Pablo mismo los tiene (14,18)—, hay que buscar en ellos ante todo la edificación y la utilidad común del conjunto del grupo (14,26), no la autocomplacencia de modo que uno se crea «perfecto» por tener esos dones. «Hay diversidad de carismas, pero el Espíritu es el mismo» (12,4). Por tanto, nadie tiene por qué jactarse de poseer un carisma superior al de otros. No hay que rechazar los carismas o fenómenos espirituales, sino integrarlos en la comunidad.

Para reforzar este argumento Pablo emplea el símil del cuerpo, que tuvo enseguida mucho éxito (Col y Ef). El cuerpo es uno, pero tiene muchos miembros. Cada uno cumple su función, sin que se pueda decir que un miembro sea superior o más importante que otro (12,12-30). Luego aplica el símil a los cristianos: éstos son miembros de un mismo cuerpo, el de Cristo. En todo caso, si hubiere que establecer una jerarquía entre los carismas en razón de la utilidad de la comunidad, Pablo afirma que el mejor con mucho es el del amor (12,31-13,13): éste nunca acaba y es superior por ser el más desegoísta, el que más entrega de sí mismo a los demás. Ningún tipo de carisma muestra mejor la presencia de Dios en el grupo cristiano que el amor. En él se hace palpable Dios. Ésta es la síntesis del famoso

«himno al amor» (13,1-13), que a modo de excursus retórico intercala Pablo en su argumentación en defensa de una jerarquía de los carismas en razón de la utilidad y edificación del grupo cristiano. En síntesis: el cristiano debe actuar moralmente siempre de acuerdo con el Espíritu de Jesús y con la ley del amor, no siguiendo las aficiones de la carne (6,12-20).

La unidad del grupo no entraña una tendencia igualitaria de los sexos. La posición de las mujeres en las asambleas cristianas es cuanto menos ambigua en 1 Cor. Por un lado, Pablo no se cuestiona el que la mujer ore en voz alta o profetice, lo cual era una revolución en las costumbres judías de la época. El Apóstol introduce tan sólo una cuestión de decoro. En 11,5 sólo expresa una cortapisa: «*Toda mujer que ora o profetiza* con la cabeza descubierta, afrenta a su cabeza; es como si estuviera rapada. Por tanto, si una mujer no se cubre la cabeza, que se corte el pelo. Y si es afrentoso para una mujer cortarse el pelo o raparse, ¡que se cubra!». Pero en 14,34b-35 se lee: «*Como en todas las iglesias de los santos las mujeres cállense en las asambleas*; no les está permitido tomar la palabra; antes bien estén sumisas como dice la Ley. Si quieren aprender algo, pregúntenlo a sus propios maridos en casa, pues es indecoroso que la mujer hable en la asamblea».

La contradicción es palmaria. Unos intérpretes la resuelven declarando que el segundo pasaje no procede de Pablo. Se trata de una glosa de un escriba cristiano que se deslizó muy pronto en el texto de 1 Cor. Otros, por el contrario, opinan que la contradicción se resuelve al menos en parte si se piensa que el primer texto se refiere a la plegaria en público o a la emisión un oráculo profético que procede de Dios y que el ser humano no puede impedir. El segundo texto hace referencia tan sólo a la enseñanza en materia de doctrina. Según la ley y costumbres judías, que acepta Pablo, las mujeres no tienen en la docencia de la religión ni arte ni parte. Deben pues callarse en este caso. Que pregunten a sus maridos en casa; pero sí pueden orar o profetizar en público, pues se trata de una acción del Espíritu y debe respetarse.

De cualquier modo Pablo insiste en que la mujer, *por naturaleza, es de algún modo inferior al varón*. Una muestra externa de esta posición es la idea arriba mencionada, no discutida, de que la mujer debe cubrirse la cabeza por respeto. Esta actitud se basa en dos razones. Primera, en la exégesis de Gn 2,18-25: la mujer fue creada por Dios secundariamente, después del varón, para evitar la soledad del varón y para su ayuda. Por tanto la mujer ocupa un puesto secundario en la creación (1 Cor 11,7-12). Ese respeto hacia su marido se muestra

velándose la cabeza. La segunda es «por razón a los ángeles» (11,10). La teología de Qumrán y la del cristianismo primitivo creía que los ángeles estaban en medio de la comunidad de creyentes o «santos» (1 Cor 1,2), sobre todo durante los oficios litúrgicos. Igualmente una muestra de respeto a los ángeles era cubrirse la cabeza... ¡pero sólo las mujeres!

10. *El tiempo que resta es muy escaso. Se acerca el fin del mundo*. Los textos que confirman esta perspectiva escatológica están repartidos en todas las epístolas auténticas de Pablo, incluso en la última, Romanos, cuando su pensamiento es ya muy maduro (13,11-14). Pero el texto más claro se halla en 1 Tes 4,13-18 + 5,1-11. El contexto de estos pasajes es que habían ocurrido algunas muertes inesperadas en la comunidad. ¿En qué afectaba este hecho a la esperanza en una muy próxima y definitiva venida de Jesús como juez? Los tesalonicenses se preguntaban: ¿qué pasará con los fallecidos antes de que llegue Jesús? ¿Se olvidará éste de ellos cuando los que están aún vivos salgan al encuentro de Cristo? Pablo responde describiendo con trazos generales cómo ocurrirá esa venida de Cristo al final de los tiempos, apoyándose en palabras de Jesús mismo (4,15 y 5,2 = Mt 24,43). Al igual que el Maestro (cf., por ejemplo, Mc 9,1; 13,30, aunque sean dichos retocados por la Iglesia primitiva), Pablo está convencido de que el mundo se acaba ya. Por eso confirma aquí su creencia en esta idea y añade un mensaje de fondo: los que ya han muerto no tendrán desventaja ninguna respecto a los que sigan en vida cuando venga Jesús. Los familiares de esos difuntos no tienen por qué preocuparse pues ocurrirá lo siguiente: *primero* resucitarán los muertos; *luego* los que aún quedan con vida irán al encuentro de Jesús junto con los ya difuntos, resucitados. Frente a las dificultades de la vida, Pablo recuerda a los de Tesalónica que es muy consolador pensar en el valor salvífico de la muerte y resurrección de Cristo. El final de los tiempos, que hará realidad esa salvación, está cercano y acabarán todas las penas. El Jesús que viene es juez, sí, pero para los impíos; para los creyentes es el salvador y el consolador. Todos los cristianos (¡aún en vida!) acompañados del propio Pablo, saldrán al encuentro de Cristo en los aires. Entonces comenzará una nueva vida gozosa y eterna (4,16-18).

Pablo introduce en esta perspectiva del final un cambio de tono y de concepción respecto a la predicación de Jesús. El interés primordial de éste era la venida del reino de Dios *en la tierra* (cf. pp. 182ss); para Pablo el reino de Dios se traslada totalmente *al otro mundo*, al

paraíso. En 5,1-8 Pablo no ofrece una fecha precisa para este magno acontecimiento, pero la venida de Jesús es segura, solamente hay que mantenerse vigilantes y en espera. Ese día vendrá rapidísimo, y cuando menos se piense, como un ladrón (5,1-3). Los no creyentes ignoran estos hechos por lo que viven en pecado, son hijos de las tinieblas; los creyentes, por el contrario, son hijos de la luz y deben comportarse como tales, pues conocen lo que va a pasar y se preparan para ello.

11. *La vida en este mundo tiene poca importancia* Este aserto es una clara consecuencia del punto anterior y quizá sea en 1 Cor 7 —el pensamiento de Pablo sobre el matrimonio— donde tenga su ejemplificación más concreta y llamativa. Pablo afirma claramente que el matrimonio es bueno y entra en el campo de elección de la libertad propia del cristiano: es bueno casarse (7,6.9.28)... y es bueno permanecer célibe (7,7). Pero ¿qué prefiere en realidad el Apóstol? Que cada uno permanezca en el estado en el que fue llamado por Dios para ser cristiano (7,17-24). El casado como casado; el virgen como virgen. Y si le aprietan más, Pablo recomendaría sinceramente la virginidad (7,38). El Apóstol afirma que Jesús se pronunció en contra del divorcio y los nuevos matrimonios (7,10-11), y reconoce también que el Maestro no recomendó la virginidad expresamente a todos (7,25; cf. Mt 19,12). Pero a él le parece que la virginidad tiene grandes ventajas. Los argumentos de Pablo en su favor son fundamentalmente dos:

- El no casado tiene menos preocupaciones mundanas y puede dedicarse por entero a las cosas del Señor (7,32-35).
- El fin del mundo es inminente. ¿Para qué aprovecha casarse y tener hijos en estas circunstancias? (7,28-31). Hay que dedicarse por entero a preparase para ese final.

a) Está claro que en el fondo no hay en Pablo un aprecio positivo del matrimonio. Lo considera casi como un mal menor que sirve para no caer en la lujuria (7,2.9). Late en el consejo de Pablo a favor de la virginidad un cierto desinterés por lo corporal y material, por todo lo que corresponde a este mundo en la misma línea que la gnosis, desinterés que coincide bastante con lo que en el siglo II será la tendencia general de los gnósticos a despreciar la materia, lo carnal, en favor de lo espiritual. En estas ideas Pablo se separa de la corriente normal del judaísmo.

b) No encontramos en las cartas de Pablo ningún impulso por realizarse en este mundo o solucionar problemas sociales, como, por

ejemplo, la esclavitud. En la Epístola a Filemón no hay ningún alegato en contra de esta institución. Ni en esta carta ni en ninguna otra pone en solfa Pablo, ni escritor alguno del Nuevo Testamento, el sistema de la esclavitud. Es más: en 1 Cor 7,21-24 Pablo aconseja al esclavo hecho cristiano que no se preocupe por liberarse, sino que se mantenga tranquilo en su condición de siervo. ¿Para qué preocuparse en cambiar las estructuras sociales, por muy injustas que sean, cuando éstas sólo muy tangencialmente afectan al contenido del Evangelio y pronto serán aniquiladas como el mundo mismo? Además, lo que interesa a Pablo no es la contraposición esclavo/libre, sino la de esclavo/nueva criatura en Cristo (Gál 3,28: «No hay ni judío ni griego, ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer ya que todos sois uno en Cristo Jesús»). A Pablo le importa ante todo la salvación y el nuevo estado espiritual del ser humano traídos por la muerte y resurrección de Jesús. En esa perspectiva de salvación los valores sociales no tienen relevancia alguna. Los amos son en verdad esclavos de Cristo, y los siervos son también en verdad libres en Cristo. Antes eran todos esclavos del pecado, ahora son todos libres en Cristo. A partir de esta realidad espiritual, esclavos y dueños (que siguen siendo lo mismo a los ojos de la sociedad) son en realidad iguales: hermanos en Cristo. Nada importan los valores mundanos.

c) El cristiano mientras viva en este mundo debe acomodarse a él sin mostrar rebeldía, pues en realidad el mundo no importa. Una consecuencia notable de este principio paulino es su exhortación a vivir obedientes a las autoridades civiles del Imperio debidamente constituidas. El texto básico se halla en Rom 13,1-7. Algunos han pensado que Pablo no formula aquí una doctrina general sobre el poder civil, sino una mera exhortación a la lealtad cívica. Sin embargo, las frases del Apóstol parecen contener ideas fundamentales, pues exige una obediencia no circunstancial, sino una que parte de la rectitud de la conciencia formada por los siguientes principios: la autoridad proviene de Dios y es constituida por él; el que se rebela contra la autoridad se opone al orden divino; el que desobedece a la autoridad merece un castigo por parte de Dios y de los hombres.

12. *Israel no se convierte a la fe en Jesús. ¿Cómo encaja este hecho con el plan divino de salvación?* El pueblo elegido no cree en el mesías-salvador, enviado por Dios, con lo que se quiebra la finalidad de la promesa de salvación. Este problema es abordado en Romanos, caps. 9-11. ¿Qué ocurrirá finalmente con Israel? Los israelitas fueron el pueblo de la Promesa, pero ahora se burlan de Jesucristo. La mi-

sión cristiana a Israel ha sido un desastre, mientras que los gentiles se convierten por miles. ¿Ha fracasado el plan divino de la salvación en lo que respecta a Israel? ¿Cómo opera la justicia de Dios respecto a un Israel infiel? ¿Lo rechazará definitivamente? ¿Podrá Israel ser «justificado» al final? Y en estos momentos en los que ha fallado aparentemente la elección de Dios ¿qué relación establecer entre los nuevos convertidos que vienen del paganismo y el pueblo de Dios?

Pablo responde: Dios hizo la Promesa, cierto, y concedió privilegios a Israel (9,1-5). Pero eso no significa que él haya perdido su soberanía. Si Israel se ha apartado voluntariamente, es culpa suya; Dios no es culpable de rechazar a Israel; la divinidad no es injusta o infiel por ello. Dios puede elegir a quien quiere, pero no puede descartar la infidelidad. No hay por qué extrañarse: ambas realidades, la llamada de Dios y la nula respuesta, están bien presentes en las Escrituras (9,6-33).

Pablo prosigue: es también cierto que el Israel carnal, no espiritual, tiene celo por Dios; pero ese celo es equivocado, pues pretende obtener la «justificación» por las obras de la Ley. Pero ahora debían ya conocer los judíos que ese celo no es correcto. Por el contrario, se empeñan en desconocer que *aún no están justificados*, que la salvación sólo se consigue por la fe en Cristo y que el fin de la Ley es él (10,1-4). Este «fin» es doble: por un lado, significa el «final» de la Ley, que ya no es válida; por otro, expresa que Cristo es el «objetivo» (la salvación) que perseguía la Ley. Para corroborar sus argumentos el antiguo fariseo Pablo hace gala de su manejo de las Escrituras al modo de los rabinos: si los judíos leyeran bien a Moisés, caerían en la cuenta de que éste ha proclamado también la justificación por la fe en Cristo (10,5-13). La tarea ahora, de judeocristianos y conversos del paganismo, debe seguir siendo, a pesar de todo, anunciar esta buena nueva a Israel... aunque los judíos se empecinen en no escucharla (10,14-21). A Pablo le duele la suerte de su gente y proclama: Dios no ha rechazado definitivamente a su pueblo (11,1-5). Queda un resto fiel, elegido por la gracia. Este resto que cree en Jesús es el verdadero israelita. No todos los hijos de Israel según la carne son verdaderos israelitas (11,6-10 + 9,6).

Pablo sueña con una restauración de Israel en el futuro. Piensa que el pueblo elegido, movido por la sana envidia de ver la salvación de los gentiles (11,11-12), acabará creyendo en Jesús y será readmitido como pueblo (11,15). El endurecimiento parcial sobrevenido a Israel durará hasta que entren (en el redil del Evangelio) la totalidad de los gentiles destinados a él (11,25-26). Los judíos seguirán sien-

do el pueblo elegido, por lo que los gentiles convertidos no pueden gloriarse de nada. El olivo verdadero es Israel; los conversos paganos *son sólo ramas injertadas en ese olivo* (11,19). Así como Dios usó de misericordia con los gentiles, así también será misericordioso con Israel (11,30-32).

V. VALORACIÓN DEL PENSAMIENTO PAULINO. DEL JESÚS HISTÓRICO A LA CONSOLIDACIÓN DEL CRISTO DE LA FE: PABLO Y LA CUESTIÓN DEL FUNDADOR DEL CRISTIANISMO

Pablo aporta a la conformación del cristianismo las bases teóricas para *la transformación del mensaje de Jesús sobre la llegada inminente del reino de Dios* (un reino de características mesiánicas netamente judías y pensado en principio sólo para los israelitas observantes de la Ley) *en un mensaje de salvación universal*. Lo que comenzó en Pablo siendo un anuncio de la restauración de Israel en el que se incluía la participación de un determinado número de gentiles se convierte pronto por fácil lógica interna en «todos los gentiles que se convirtiesen al Israel final serán bienvenidos». Este paso se dará aún más explícitamente en la escuela de Pablo, Colosenses y Efesios, cuando se reflexione sobre el concepto de Iglesia y se perciba que ésta tiene incluso una dimensión cósmica. Pero Pablo proclama ya que la salvación estaba abierta a todos y cada ser humano en particular, pues el convertido completaba el número de los salvados antes del fin. Es evidente que este cambio del Reino judío a la salvación universal se había dado ya inicialmente en la tensión misionera que mostró la comunidad helenística, pero es Pablo el que le otorga una forma más diferenciada, definitiva y con recios fundamentos teológicos. El Apóstol no habla ya prácticamente del reino de Dios en sus cartas. La expresión aparece unas cuantas veces, pero no tiene ya el contenido de lo anunciado por Jesús tal como lo recogen los Evangelios sinópticos. De lo que Pablo habla en sus escritos es de un acto salvador de Dios, por medio de la muerte vicaria de su Hijo, válido para toda la humanidad: judíos y gentiles. Se trata ya de una posibilidad de salvación para todos sin excepción.

Este cambio de perspectiva radical no deja de ser bastante natural por otro lado si lo contemplamos en el marco histórico de la expansión del cristianismo *dentro del Imperio romano* y en el de la confrontación más o menos explícita con el mensaje de salvación de las religiones de misterio. El anuncio de un mesianismo estrictamente

judío, con sus afirmaciones de liberación y restauración del pueblo de Israel, la llegada inmediata del reino de Dios que implicaría una restauración de la teocracia israelita, un aplastamiento del yugo de los gentiles gracias a una intervención decisiva de Dios en los inminentes momentos finales de la historia, no tenía ningún atractivo ni posibilidad de éxito entre los posibles candidatos a la conversión fuera del estrecho marco de Judea, Samaría y Galilea. Sólo podría interesar a quien hubiera decidido de antemano que estaba dispuesto a convertirse en judío. La transformación explícita del anuncio judío del Reino en una salvación (rehabilitación o justificación) universal por la fe en Cristo hizo posible que la nueva forma de judaísmo representada por los cristianos tuviera un éxito bastante notable. La salvación debía ser abierta, para todos, porque por ese tiempo era doctrina ética muy difundida por los estoicos la sustancial unidad e igualdad del género humano.

Esta acomodación al entorno explica también que en las cartas de Pablo se suprima el título mesiánico de «Hijo del hombre», incomprensible para los que no fueran arameoparlantes. Para designar a Jesús el Apóstol utilizará preferentemente otro títulos como «Hijo de Dios», y sobre todo «el Señor» en sentido absoluto. Por táctica, Pablo no repite a menudo en sus cartas la afirmación de que Jesús es el mesías según la fe de Israel (sí, por ejemplo, en Rom 1,1-6; su auditorio tiene gran parte de judíos), sino que disfraza la palabra «mesías», ungido, cristo, haciéndolo un nombre propio, Jesucristo, que conserva las connotaciones de «mesías». Al igual que ocurría con los ritos de entrada, bautismo y eucaristía, al efectuar este cambio de acento Pablo hacía competir la imagen de Jesús con las representaciones de las «divinidades-hijo» que recibían culto en las religiones de misterios y que tenían para los hombres del Imperio un gran atractivo por sus promesas de salvación. Una vez más, el intento de Pablo consistía en proclamar ante sus oyentes a Jesús como el verdadero redentor que debía desbancar a las otras divinidades del Imperio.

El entorno helenístico de Pablo aclara igualmente que éste, que conoce del Jesús histórico más de lo que parece a primera vista, desradicalice la ética «interina» o propia de la espera del Reino. Así el Apóstol acepta el divorcio en el caso de un matrimonio mixto (1 Cor 7,15); no pone en solfa expresamente como Jesús los lazos familiares si entorpecen la predicación o la espera del Reino (cf. Mc 1,16: vocación de los primeros discípulos; Pablo es más bien indiferente a la familia); tampoco encontramos discursos o sentencias vitriólicas, como en Jesús, contra los ricos (cf., por ejemplo, Mc 10,25); manda

pagar los impuestos y anima a ser obedientes con la autoridad civil (Rom 13); exhorta al trabajo en todo momento (1 Tes 4,11-12) y permite que los misioneros vivan de la predicación del Evangelio (contrastar Lc 10,3s con 1 Cor 9,4s).

La eliminación del valor salvífico de la ley de Moisés sufre una evolución parecida. Al principio, en la teología paulina la no necesidad de observar la Ley debió de ser una simple eliminación de barreras ordenada por Dios para facilitar el flujo de gentiles que debían convertirse al Israel final. En la plenitud del pensamiento de Romanos, sin embargo, la supresión de la Ley (7,1-25) se transforma en una maravillosa realidad de libertad. La «justicia de Dios» produce los siguientes efectos en la existencia del ser humano: el creyente está libre del pecado, cap. 5, está libre de la muerte: cap. 6; la vida del cristiano está marcada por la libertad de ser hijo de Dios, por una vida en el Espíritu cuyo destino final es la gloria: capítulo 8. El hombre que parecía estar hundido en la nada del pecado es encumbrado por la acción de Cristo hasta recuperar su dignidad. Y aún más: es elevado a ser hijo de Dios y a reinar con él (Rom 5,17).

Pablo incorpora motivos gnósticos a su interpretación de la figura y del papel de Jesús. Otra gran aportación paulina a la evolución del cristianismo es la incorporación selectiva de motivos y expresiones de corte gnóstico o gnostizante que le ayudaron para ahondar y explicitar lo que él consideraba las verdades nucleares de su «evangelio». Se debe precisar que hablamos de «motivos gnósticos», perfectamente rastreables ya en el siglo I, y no de un gnosticismo más o menos formado. Dentro del cristianismo esto no ocurrirá hasta bien entrado el siglo II. En apretada síntesis los puntos que podrían destacarse como más importantes de tono gnóstico en Pablo son los siguientes:

- Una antropología de corte gnóstico y platonizante: el ser humano está dividido no sólo en alma y cuerpo, sino en cuerpo, alma y espíritu. Consecuentemente los humanos pueden dividirse en «espirituales» y «psíquicos» / «corporales» según entiendan con mayor o menor profundidad las verdades de la revelación (1 Cor 3,1, etc.).
- La concepción de la lucha del cristiano contra las potencias maléficas como un drama cósmico (2 Cor 2,6, etc.).
- La consustancialidad o igualdad de sustancia entre el Redentor y los redimidos. La idea de que los fieles bautizados forman un cuerpo conjuntamente con Cristo se basa en una concepción que más tarde desarrollará la gnosis apoyándose en esa igualdad de sustancia. Gracias a ella y sólo por ella es posible que el conjunto de los fieles, la

Iglesia, sea el cuerpo o los miembros, y Cristo la cabeza (Rom 12,4ss; 1 Cor 12,12-27).

- Una radical división entre la materia y el espíritu (contraposición carnal / espiritual: pp. 271ss). El poco aprecio del matrimonio por parte del Apóstol se debe (además de a otras razones, como el fin cercano del mundo) a la profunda división entre mundo espiritual y material, dualidad que domina su pensamiento: sólo el primero merece realmente la pena; el segundo es de por sí inferior, malo, transitorio y perecedero (1 Cor 7).

A pesar de este elenco, algunos sostienen que en Pablo no hay ni rastro de motivos gnósticos, sino sólo un simple uso de vocablos de aquellos adversarios gnósticos a los que combate. De este modo los refutaría —se dice— con sus mismas armas. Esta postura nos parece inapropiada. Más bien se debería afirmar que Pablo no utiliza sólo el vocabulario de los enemigos dialécticos, sino también sus conceptos. Y si el cristianismo paulino puede expresar bien su mensaje ante los ojos de los oyentes a los que se desea convencer por medio de ciertos conceptos que no dudaríamos denominar de «talante gnóstico» es porque existe una cierta identidad, o al menos similitud, entre la concepción del cristianismo de corte paulino y las ideas de la salvación que tenían los adversarios de Pablo, a los que se puede calificar sin duda como «de corte gnóstico». Este talante tendrá enormes consecuencias en el futuro de la teología cristiana desde finales del siglo II y sobre todo desde el III. Posibilitará que los grandes misterios de la fe se expliquen por medio de categorías neoplatónicas (Clemente de Alejandría, Orígenes...). En efecto: dijimos que el origen de la gnosis occidental se hallaba en un judaísmo marginal (cf. pp. 129s) que intentaba unir las tradiciones ancestrales del Génesis con aclaraciones de Dios y el universo de corte platónico, sobre todo del *Timeo*. Esta corriente de «platonismo» popularizado es la que pervive en ciertos elementos gnósticos que incorpora Pablo. Y con esta corriente empalmará la exégesis del Nuevo Testamento de tipo también platonizante gnóstico que inaugura Clemente de Alejandría y continúa Orígenes.

Aun siendo consciente de lo novedoso y personal de sus concepciones sobre Jesús, *Pablo no piensa en absoluto que está fundando ninguna nueva religión, ni tampoco entra en sus propósitos*. Pablo tendría por loco a quien esto pensase. El Apóstol no establece aún una doctrina trinitaria clara, ni mucho menos: a pesar de su teología de la preexistencia del Redentor / Hijo (Flp 2,6ss; Gál 4,4) Pablo hace hincapié en la acción de un Dios único, Padre, en su Hijo. Pablo sigue siendo absolutamente fiel al Libro sagrado. No cuestiona la alianza

de Dios con Israel: aunque Cristo sea el centro, es el cumplimiento de las Escrituras antiguas; en Flp 3,3 denomina a los cristianos «verdaderos circuncisos» (3,3), es decir, el «verdadero Israel». A pesar de su fuerte diatriba contra la Ley en Gálatas, Pablo acepta en Romanos que la Ley tiene un valor moral para los judíos, que éstos pueden seguir observándola y que si quieren pueden continuar con su circuncisión. Los paganos, por otro lado, cumplen la esencia de la norma ética de la Ley que es el Decálogo. El Apóstol, pues, no interpreta al cristianismo como una nueva religión. Todo lo contrario: para él el cristianismo es sólo una revivificación o renovación del judaísmo. Su «evangelio» pertenece de lleno a Israel: en realidad sólo hay un olivo y los paganos son injertados en él. Si alguna rama del olivo se desgarra (el Israel de Pablo que no cree en el mesías Jesús) acabará por ser reinjertada al final de los tiempos. La ley antigua cumplió su función hasta que vino Jesucristo. Luego ha sido sublimada y recogida en su mejor sustancia por la nueva ley, la del amor. Después de la muerte y resurrección del mesías-cristo, el cristianismo es el único judaísmo posible, un judaísmo bien entendido y auténtico, no una religión nueva. Pablo no se siente traidor a su pueblo.

De hecho, sin embargo, a partir de la predicación y de las concepciones paulinas se desarrollará una religión nueva. Por ello es lícito preguntarse si Pablo, cuya teología contiene tantos cambios respecto al mensaje de Jesús, tuvo o no una parte importante en ello. ¿Quién es el verdadero fundador del cristianismo? ¿Jesús? ¿Pablo? ¿Otros? ¿Un conjunto de personas, de obras literarias influyentes y de circunstancias determinadas? Algunos estudiosos opinan que ni siquiera es lícito plantearse la cuestión del fundador del cristianismo puesto que la constitución de éste como nueva religión fue un fenómeno lento y complejo en el que intervinieron múltiples factores. El cristianismo, argumentan, nunca fue una realidad estática, sino dinámica, sincrética —es decir, buena asimiladora de ideas religiosas de su entorno— y contradictoria. Por ello no hubo, ni pudo haberlo, un único fundador.

Esta observación es cierta, pero hay momentos de la evolución del cristianismo en el que se dan pasos trascendentales, constituyentes, y uno de esos lo dio Pablo. Éste fue el primer gran teólogo del cristianismo. Su figura y enseñanzas contribuyeron a consolidar un cuerpo de doctrina aunque éste se hubiere iniciado antes de él. Como el cristianismo es ante todo un fenómeno ideológico, es decir, la doctrina ocupa un puesto absolutamente principal entre los elementos que podrían definirlo, nos parece que puede ser pertinente formular-

se, al menos tentativamente, si no la cuestión de quién es el fundador del cristianismo sí al menos quién o quiénes fueron sus grandes impulsores en ese ámbito doctrinal.

Antes de dar una respuesta contundente a esta pregunta conviene adelantar ya una obviedad, pero que resalta la importancia de Pablo y sus inmediatos antecesores: si por definición se admite que la teología cristiana constituye la esencia de la nueva religión, es evidente que ésta sólo se plasmó después de la muerte de Jesús. Visto desde fuera no hay fe cristiana hasta después de Pascua. Por tanto, sólo hay cristianismo tras la muerte de Jesús, no antes. Ésta es la razón por la cual en su espléndido tratado sobre la teología del Nuevo Testamento (de cerca de ochocientas páginas) el célebre exegeta, filólogo y teólogo R. Bultmann dedica sólo una treintena de páginas a Jesús de Nazaret y el resto (más de setecientas) al pensamiento de sus seguidores. El cristianismo es la teología del Nuevo Testamento y ésta sólo fue formulada por los discípulos de Jesús, no por Jesús mismo. Por tanto, una primera respuesta: desde este punto de vista objetivo, sencillo, obvio y a veces olvidado, Jesús no pudo ser el fundador del cristianismo ya que éste nace más tarde que él.

La cuestión debería formularse, pues, de otro modo: ¿fue Jesús el impulsor de una ideología religiosa que posteriormente, gracias a sus ideas y *sin cambios sustanciales*, se convertirá en el cristianismo? O ¿tiene esta religión unas características tan peculiares respecto a la religión de Jesús y su concepto de la salvación del ser humano que debe considerarse como una entidad en muchos e importantes puntos nueva y casi «autónoma»? Nuestra presentación hasta aquí de las ideas centrales del pensamiento paulino ayudará a dar una respuesta al menos tentativa a estas cuestiones. Para valorar la importancia de Pablo en la evolución de la ideología cristiana habría que establecer una comparación punto por punto de las doctrinas de Jesús y las de Pablo. Este sistema nos parece absolutamente fuera de lugar en este libro, por lo que hay que buscar un procedimiento abreviado. Nos parece que uno suficientemente bueno sería contrastar sintéticamente cuál fue el concepto de la salvación del hombre que tuvieron respectivamente Jesús de Nazaret y el Apóstol mismo. El mero contraste ayudará al lector a orientarse en la dirección de la respuesta a los interrogantes arriba planteados.

a) *El concepto de la salvación en Jesús*. Ante todo el rabino de Nazaret pensaba que la salvación habría de venir de la observancia de la ley divina, la Torá de Israel, pero en sus líneas más profundas y esenciales, tal como él había intentado elucidar en sus discusiones

con otros rabinos de su tiempo. Dentro de la observancia de la Ley Jesús busca la pureza en su relación con Dios, pero no entiende el binomio pureza / impureza como la mayoría de los fariseos de su época, sino que procura ante todo aquella pureza interna y esencial que sale del corazón. En esta línea, la salvación, según Jesús, es convertirse, volverse a Dios, de modo que se esté totalmente abierto y dispuesto para aceptar la venida del reino de Dios sobre la tierra con un desprendimiento absoluto de los bienes e incluso de la familia. A la hora del juicio final (último paso de la salvación) Dios valorará mucho más el amor al prójimo, la entrega generosa a él (Mt 25,35s) y el respeto hacia los demás, el abstenerse de juzgar al prójimo, que el cumplimiento escrupuloso y angustiado de las normativas humanas que desmenuzan, no siempre con acierto, lo esencial de la Ley.

b) *El concepto de la salvación en Pablo*. Tomada en conjunto, la doctrina de la salvación propagada por Pablo es muy distinta de la de Jesús. Para Pablo la salvación tiene el siguiente proceso que —para facilitar ahora al lector la comparación— debemos resumir en cuatro momentos siguiendo las pautas del apartado IV de este capítulo:

- La humanidad está en una condición desesperada y sin remedio. Por el pecado es enemiga irreconciliable de Dios.
- Para arreglar esta situación, un Salvador divino desciende del cielo y se encarna en un cuerpo humano.
- El Salvador muere violentamente en la cruz, conforme al plan divino. Su muerte es un sacrificio expiatorio por los pecados de la humanidad. El Salvador resucita, lo que confirma su divinidad e inmortalidad.
- Sólo por un acto de fe en el significado y eficacia de esa muerte redentora el ser humano se apropia de sus beneficios. Los que aceptan por la fe al Salvador reciben la promesa efectiva de la resurrección y la inmortalidad (cf. Maccoby, 55ss).

Al contrastar ambos conceptos de salvación, el de Jesús y el de Pablo, no parece exagerado decir que la predicación de este último *supone un corte radical con el evangelio de Jesús*, pues

- Interpreta la figura del Jesús histórico de una manera distinta al modo como él se consideraba a sí mismo. Jesús se veía a sí mismo como un ser humano normal, aunque con una relación especialísima con Dios; Pablo, por el contrario, hace de Jesús un ser divino, preexistente.
- Modifica las ideas sobre un mesías judío con su liberación religiosa, social y política reservada fundamentalmente a Israel, proclamando un salvador universal, de todos sin excepción.

- Afirma que el acto de reconciliación con Dios no será cosa del futuro, sino que ocurrió ya en el pasado, en la cruz.
- Anuncia que ha cambiado el sistema, condiciones y requisitos para la salvación, que son muy distintos de los del Jesús histórico. Los puntos más llamativos son la justificación/salvación por la fe y la consecuente negación de que la ley de Moisés sea el camino obligatorio para salvarse. Ahora todos los gentiles pueden salvarse.

Teniendo en cuenta estas radicales diferencias, la pregunta que encabeza este apartado y que es la misma que la dejada en suspenso al final del capítulo 9 (¿fue Jesús realmente el fundador de un culto nuevo? cf. pp. 214s), podría ser respondida así: dado el pensamiento religioso de Jesús, no fue éste el fundador el cristianismo, sino su primer impulsor. Esta frase debe entenderse del siguiente modo: independientemente de lo que el Jesús histórico pudo o no haber hecho, es incuestionable que él inició el proceso que se convirtió en el cristianismo. Jesús, con su genio religioso, reflexionó profundamente sobre la religión judía e hizo un especial hincapié en ciertos aspectos de ella que lo situaron en un puesto aparte dentro del panorama de la religiosidad judía del siglo I:

a) por su nueva concepción de la filiación divina. Aunque se creía totalmente un mero hombre, no un ser divino, tuvo una concepción particular de su relación con el Padre que no poseyeron otros maestros judíos de su época; *b*) por su nueva interpretación de la Ley, radical, profunda, esencialista, iluminadora; *c*) por su diferente concepción de la pureza ritual y su concentración en la impureza como producida sólo por el pecado que depende ante todo de la actitud del corazón; *d*) por su sentido de que en el juicio final será la imitación de Dios (la *imitatio Dei*), la ley del amor al prójimo y el perdón sin límites aquello que en definitiva salvará al ser humano, dentro del cumplimiento general de los preceptos de la ley de Moisés.

Pero todos estos impulsos no bastan para iniciar un proceso de separación del judaísmo. Es Pablo el primero que pone los fundamentos ideológicos necesarios para la autonomía del grupo cristiano respecto a la Sinagoga. Frente a Jesús es Pablo el que impulsa y completa un movimiento teológico que deja de poner en primer plano el reino de Dios y se concentra en Jesús mismo como objeto de predicación. Parece, pues, que el personaje que comienza a poner los cimientos para una nueva religión y para la separación definitiva del judeocristianismo del judaísmo normativo y oficial es Pablo de Tarso y no Jesús de Nazaret.

Por último, hay que decir que el cristianismo actual se basa sobre muchos pilares. Pablo no es el único. Otros muy importantes son: el Evangelio de Mateo y su ideología eclesiástica y el Evangelio de Juan con su peculiar interpretación de Jesús. Sin embargo, no es desacertado decir que Pablo ocupa una posición principal en la cuestión del desarrollo del cristianismo. Por tanto, el cristianismo no se entiende sin Jesús de Nazaret, cierto, pero más como su condición y fundamento que como su fundador estricto.

Cuarta Parte

LA LITERATURA CRISTIANA DESPUÉS DE PABLO

Capítulo 12

EVANGELIOS. LA FUENTE Q

El resto del Nuevo Testamento, veinte escritos, se conforma impulsado fundamentalmente por tres vectores principales: la reacción, positiva o negativa, a la doctrina de Pablo; la necesidad de fundamentar y justificar el progresivo alejamiento del judaísmo; resolver las dificultades que conllevaba un retraso del fin del mundo que se había creído inmediato. Hubo también otros impulsos como: ¿qué reacción tener ante la destrucción del templo de Jerusalén y el fin de los sacrificios?

En este capítulo nos concentraremos en la literatura evangélica: ¿qué evolución siguió la producción escrita después de la muerte de Pablo? ¿Por qué se generaron los Evangelios? ¿Qué significa exactamente y cómo se usó este término? ¿Es la forma literaria «evangelio» un invento de los cristianos? ¿Cómo se pasó de la mera transmisión oral de dichos y hechos de Jesús a su consignación por escrito? ¿Se copiaron unos a otros los evangelistas? De entre los evangelios perdidos, ¿es posible reconstruir alguno de ellos?

Es muy posible que Pablo muriera durante la persecución de Nerón a los cristianos de Roma en el 64. Los *Hechos apócrifos de Pablo* (*Martyrium Pauli* 2ss) podrían indicarlo así. Pero la muerte del Apóstol no hizo más que acrecentar su influencia. Y aunque sus cartas no se expandieran en principio más que en el entorno de las comunidades que fundó, sus doctrinas sobre la justificación/salvación por la sola fe y la eliminación del valor salvífico de la ley de Moisés se extendieron por todos los grupos cristianos, encontrando grandes apoyos y generando enconados enemigos.

A partir del 64 el Imperio vivió tiempos difíciles: el pueblo de Roma y de las provincias se estaba cansando de las excentricidades y crueldades de Nerón. En el 68 el Emperador se vio obligado a

suicidarse y en pocos meses le sucedieron tres nuevos emperadores. En el 69 Vespasiano, un general de una familia no emparentada con Augusto, fue aclamado emperador por las legiones. En el exterior del Imperio a partir de los años 60 en Israel se vivió una exacerbación del nacionalismo. Los judíos estaban cada vez más convencidos de que había llegado el tiempo, designado por la divinidad, de sacudirse el yugo de Roma e instaurar la teocracia en el país. Al ambiente extremista cada vez más caldeado contribuyó generosamente la impericia y rapiña de los últimos gobernadores romanos. En el 66 estalló por fin la primera Gran Revuelta judía contra Roma. Tras breves momentos victoriosos al inicio, poco a poco la imparable máquina romana se adueñó de la situación. Ciudad tras ciudad Israel se fue rindiendo a los dominadores y en el 70 cayó Jerusalén estrepitosamente y su famoso Templo fue incendiado. El país quedó arrasado.

Como sabemos, el grupo cristiano de Jerusalén se salvó probablemente de la aniquilación total huyendo al destierro, quizás a Pella, en Transjordania. Pero desde entonces dejó de tener la influencia de comunidad madre de la que había gozado hasta el momento. El cristianismo de corte paulino se hizo dominante. Al mismo tiempo el judaísmo se planteaba cómo sobrevivir a la tremenda catástrofe de vivir casi sin país y desde luego sin Templo, e inició una andadura sin retorno en la que fenómenos como la concepción de pueblo segregado de los demás, la reunión social y religiosa en torno a la sinagoga, la oración, el estudio y la observancia de la Ley habrían de ser los que definan al pueblo judío por oposición a un entorno hostil. En estos momentos los cristianos, oficialmente aún bajo el amparo de las leyes que protegían al judaísmo en el Imperio, tendrán que escoger entre seguir el nuevo ritmo marcado por los «sabios de Israel» bajo las órdenes de Yohanán ben Zakkay, o seguir su propio camino. Si se elegía este último, había que escoger *grosso modo* entre *a*) un judeocristianismo al estilo de Santiago, el hermano del Señor, o al estilo más dulcificado de Pedro y *b*) otro de corte paulino. En líneas generales puede decirse que prevaleció esta última opción. Pero no sin polémica: el resto del Nuevo Testamento tras el Apóstol está marcado por la impronta de éste (Evangelio de Marcos y de Lucas/Hechos; Epístolas de la «escuela» de Pablo o *deuteropaulinas*), por una reacción de algún modo al pensamiento de aquél (Evangelio de Mateo y Epístola de Santiago), o por una reacción a la reacción (Evangelio de Juan). Observaremos también cómo el cristianismo postpaulino habrá de lidiar con dos problemas que planteó el fracaso del judaísmo en el 70 junto con el paso impenitente de los años: cómo fundamentar

o ajustar el progresivo alejamiento del judaísmo, cómo resolver las cuestiones que planteaba el aplazamiento de la «parusía»: pasaban los meses y los años, y Jesús se retrasaba en su venida.

La primera reacción al Apóstol son los Evangelios sinópticos, que se apartan conscientemente del punto de vista paulino que sólo consideraba la muerte y resurrección de Jesús como hechos pertinentes del cristianismo; a su vez, el Evangelio de Juan y su «escuela», las llamada Epístolas johánicas, pueden considerarse una reacción a los Evangelios, una relectura crítica del material contenido en los Sinópticos y un apoyo a la doctrina paulina de la encarnación y del predominio de la ley del amor.

Los seguidores de Pablo producirán cartas —que no se atreverán a firmar con su nombre— que continuarán el pensamiento del maestro en algunos puntos: Col, Ef y 2 Tes corrigen o complementan a Pablo en temas de doctrina: hay que replantearse el fin del mundo; hay que pensar cómo concebir a la Iglesia —ya bien consolidada en esta tierra— y al nuevo pueblo de Dios compuesto de judíos y paganos; había que declarar la superación de las religiones de misterios. La Epístola a los Hebreos sigue una línea teológica de especulación teórica sobre el problema de la supresión de los sacrificios —ya no hay Templo— y sobre su sustitución por el sacerdocio y sacrificio de Jesús, aunque su autor camina con mayor libertad que si estuviera atado rígidamente al paulinismo; las Pastorales se preocuparán de un tema que había interesado poco al Maestro: la *organización práctica* de las comunidades y el control del poder en la Iglesia: cómo han de establecerse verdaderos cargos eclesiásticos; cómo ha de controlarse la recta doctrina.

Una línea de oposición radical y directa a Pablo y su doctrina sobre la justificación por la fe y la derogación de la ley de Moisés puede percibirse en el Evangelio de Mateo y la Epístola de Santiago. El primero hará hincapié en la doctrina de Jesús como fundamentación de la Iglesia que mantiene la validez de la Ley como medio de salvación, aunque interpretada por Jesús, y el segundo se ocupará de las líneas generales de la ética cristiana que no deben apartarse del judaísmo.

La vena apocalíptica del pensamiento de Jesús y de Pablo recibe un refrendo —también con correcciones— en el capítulo 13 del Evangelio de Marcos y en el Apocalipsis.

Las normas éticas de la comunidad cristiana, que prevé una larga estancia en este mundo, será una preocupación común de todos los escritos de esta época, y las listas de deberes y virtudes a practicar o de vicios a evitar aparecerán en Colosenses, Efesios, Pastorales, 1 Pe-

dro, y Epístola de Santiago. La Epístola de Judas y 2 Pedro se ocuparán, junto con las Pastorales, del problema candente del surgimiento de las herejías en el seno de la Iglesia común. Una continuación del paulinismo se evidencia curiosamente en una Epístola que lleva el título de 1 Pedro, y que en apariencia dice seguir la línea petrina, aunque no sea así.

Finalmente, el Nuevo Testamento después de Pablo abordará problemas importantes que debían aparecer necesariamente ya que el cristianismo se iba apartando con paso lento pero decidido de la Sinagoga: había que delimitar y controlar con claridad cuál era *la recta doctrina cristiana*: de este problema se preocupan las Epístolas Pastorales, aunque quizá más en teoría que en la práctica concreta. *¿Qué debía hacerse con los escritos que ya estaban circulando y que contenían palabras y dichos del Señor, junto con obras de Pablo y otros apóstoles?* 1 Timoteo responderá que las antiguas Escrituras valen todavía, y 2 Pedro se ocupará de esas obras cristianas dándonos indicaciones de que se estaba llevando a cabo ante sus ojos un proceso de sacralización: la formación de nuevas escrituras cristianas.

Por tanto, en líneas generales la literatura después de Pablo se ve influida positiva o negativamente por él. Además, abordará la formación o constitución de todo lo que necesitaba una Iglesia que iba viendo cada vez más claro que su duración en este mundo iba a ser larga: una *estructura eclesiástica* fuerte y bien organizada, un *credo* sólido y seguro, y la constitución poco a poco de unas Escrituras propiamente cristianas, un *canon*, en el que estén codo con codo el «Señor» y los «Apóstoles».

1. *La fe de la comunidad primitiva y sus primeras formulaciones por escrito*

Como ya sabemos por el capítulo 10, en el grupo judeocristiano de los inicios no había otro interés que la proclamación oral de un mensaje un tanto particular dentro del judaísmo: un mesías muerto y resucitado. Es lo que se llama técnicamente el *kerigma* («proclamación de un heraldo»; del griego *kéryx*, «heraldo»). Según los primeros capítulos de los Hechos de los apóstoles, muchos judíos, incluidos fariseos, se convirtieron a esta nueva creencia, recibiendo en privado instrucción catequética. Esto era la *didaché* (del griego, «doctrina / enseñanza») o catecismo sobre cómo había sido Jesús y cómo había que entenderlo realmente, cuál era su enseñanza, válida entonces como antes, y qué

importancia tenía para la salvación. En esos momentos se impuso ya la necesidad, para estar bien seguros de lo que el grupo defendía ante el resto del judaísmo, de ir pasando a texto escrito el contenido de esa instrucción catequética y de la proclamación en general. Aconteció así lo que se ha formulado como «paso de la fe vivida a la fe consignada por escrito» (Salas, *Orígenes del cristianismo*, 24). Es de suponer, pues, que ya en la primera generación de seguidores de Jesús se empezaron a redactar por escrito notas u hojas volantes o breves cuadernillos con lo más esencial de la fe en torno al Maestro, a sus hechos, a sus dichos y a su importancia como mesías salvador. Aunque no conservamos testimonios escritos de estos primeros «billetes», debió de comenzar así la prehistoria escrita de lo que luego serían los evangelios. Estas obras son el momento final de un proceso de paso de la tradición oral a la escrita que duró unos cuarenta años.

2. *El vocablo «evangelio». Su significado*

El término «evangelio» designa hoy un conjunto de *libros* que cuentan la vida y obra de Jesús de Nazaret. Sin embargo, en el Nuevo Testamento este vocablo no tiene todavía ese significado preciso, con la posible excepción, muy discutida, del inicio del Evangelio de Marcos (1,1): «Comienzo del evangelio de Jesucristo, hijo de Dios...». Esta frase debe entenderse probablemente como unida al v. 2 y a los vv. 14-15: «Comienzo (es decir, del libro: griego: *bíblos*) que explica el mensaje (evangelio, en griego: *euaggélion*: «buena noticia») de Jesús, a saber que el reino de Dios está cerca». Por tanto, en el Nuevo Testamento, incluido Mc 1,1, «evangelio» significa todavía «mensaje», «anuncio». Sólo en el siglo II aparecerá esta designación de «evangelio» para aludir a un escrito que presenta las palabras y hechos de Jesús (*Didaché* 8,2 y 15,3).

En la tradición del Antiguo Testamento encontramos el verbo «evangelizar» (*basar* en hebreo; *euaggelízesthai* en la versión al griego de los LXX) en algunos pasajes cuyo sentido es parecido al del Nuevo Testamento: «anunciar una buena nueva». También hallamos en unos pocos casos el sustantivo *besorah* (*euaggélion* y *euaggélia* en la Biblia griega) con la acepción amplia de «noticia», generalmente buena, pero sin excluir la mala. Se ha supuesto que el uso del Antiguo Testamento en general, tanto en griego como en hebreo, ejerció gran influencia en la utilización cristiana primitiva de «evangelio» y «evangelizar». Es cierto que el trasfondo es muy semejante, por lo

que tal influjo es posible. No sería tampoco inverosímil que el mismo Jesús hubiese denominado «evangelio» (en arameo *besorta'*; griego, *euaggélion*; «evangelio») a su anuncio del reino de Dios. Restos de esta denominación podrían encontrarse en la expresión «evangelio del Reino» (Mt 4,23; 9,35) o en Mc 1,15 («Convertíos y creed en la buena nueva»). Si esto fuera así, la comunidad primitiva no habría hecho más que seguir un uso instaurado por el mismo Jesús, quien se habría considerado a sí mismo un *mebasser* (heb., «profeta», «anunciador» [del Reino]: Lc 4,16ss; 7,22).

Por otro lado los estudiosos han señalado repetidamente que el vocablo «evangelio» (aunque siempre *en plural*) aparece con un significado asombrosamente similar al del Nuevo Testamento en el ámbito de la lengua griega normal de la época helenística. En textos, naturalmente paganos, que se refieren al culto del Soberano / Emperador como salvador del mundo, se encuentra la expresión «buenas nuevas» (siempre en plural). Un ejemplo clásico es una famosa inscripción de Priene (ciudad de Asia Menor, fechada en el año 9 a.C.; *Orígenes del cristianismo*, 56ss). En este epígrafe se celebra el cumpleaños de Augusto, al que se describe como salvador del mundo y dotado de poder divino. El Emperador ha traído la paz a todo el orbe. Augusto es una manifestación de la divinidad, y su nacimiento fue el comienzo de las «buenas noticias» de la salvación presente.

Para algunos estudiosos estas concomitancias entre «evangelio/ buena noticia cristiana» y «buenas noticias» en el ámbito de la religiosidad pagana helenística son la prueba segura de que los cristianos tomaron del culto al Emperador el vocablo «evangelio» para designar con él la buena nueva del mensaje de Jesús. Este uso se habría originado en la comunidad cristiana helenística, de lengua griega, y de ahí se habría extendido al resto de los grupos cristianos. Debemos ser cautos, sin embargo, con esta afirmación: el uso del vocablo *en singular* no está testimoniado en griego helenístico, y el «evangelio» de Augusto y otros personajes famosos carecía en absoluto del notable componente escatológico y apocalíptico que caracteriza al «evangelio» cristiano, es decir, no se refiere al fin del mundo presente, sino al inicio de una era de paz y prosperidad. Nos encontramos probablemente con un caso en el que tanto la religiosidad que procede del Antiguo Testamento como la helenística mediterránea pagana coinciden espontáneamente en el uso de una palabra. Se trataba de una época de general angustia y de ansias de paz y de un verdadero salvador; por ello la coincidencia en utilizar para su mensaje de salvación el mismo vocablo, que significa «buena nueva», no es sor-

prendente. Pero no sería extraño que el uso del término «evangelio» en el culto al Soberano como salvador hubiese preparado el terreno para su utilización cristiana cuando se expande el cristianismo en el mundo pagano. Es incluso posible que tal empleo cristiano supusiera una competencia y una confrontación con el culto al Soberano, en el sentido de afirmar que sólo el «evangelio» que trae Jesús es el verdadero; él es el único salvador y no el Emperador.

Sea cual fuere el origen exacto del uso de este término, sí parece bien fundado afirmar que la comunidad primitiva (anterior a Mateo, Lucas, Marcos y Pablo) lo utilizó *no para llamar así a un «libro»*, sino *a*) para designar la *proclamación* de la venida de Dios como juez final, como se deduce de su empleo en Mt 11,2-6 = Lc 7,18-23: textos procedentes de la llamada «fuente Q»; véase *abajo*; *b*) para anunciar *el núcleo del mensaje* cristiano. Así, por ejemplo, en 1 Cor 15,1.3-5: «Os recuerdo, hermanos, el evangelio que os prediqué... porque os transmití... lo que a mi vez recibí: que Cristo murió por nuestros pecados según las Escrituras...».

A mediados del siglo II, cuando ya circulaban por las iglesias las obras de Mateo, Lucas, Marcos y Juan, comenzó tímidamente a variar el significado del vocablo: todavía se utilizaba «evangelio» con el significado de «mensaje» y aún no se había impuesto del todo el significado de «libro». Para designar a los Evangelios como libros unas veces se hablaba de «Memorias de los apóstoles» (Justino mártir, *Apología* I 66,3), otras de «Oráculos del Señor» (Papías, en Eusebio, *Historia eclesiástica* III) y otras de «Evangelios» (el mismo Justino, en el mismo lugar citado). Probablemente hay que esperar hasta comienzos del siglo V para que se hable normalmente de «Evangelio de Lucas, de Mateo, etc.». El cambio de significado se había hecho ya, pero no podemos trazar una línea clara de cómo se pasa del significado de «mensaje»/«proclamación» a «libro que contiene la vida y mensaje de Jesús». Pero lo cierto es que el grupo cristiano creó un nuevo y preciso contenido semántico para un vocablo ya viejo, que permanece hasta hoy día.

3. *El paso de la tradición oral a la escrita*

La vida religiosa de la comunidad primitiva iba proporcionando diversas situaciones e impulsos que posibilitaron el lento paso a texto escrito de las palabras de Jesús: la predicación en los actos litúrgicos, la catequesis, las controversias con los judíos, la misión a los

paganos..., etc. A todos estos actos les venían bien noticias sobre los dichos y hechos de Jesús que estuvieran fijados por escrito, es decir, que tuvieran una tradición firme y para todos. Los pasos fundamentales de la tradición oral a la escrita han sido aclarados parcialmente al menos por el método de investigación denominado *Historia de las formas* (cap. 7). ¿Qué «situaciones vitales» provocaron la puesta por escrito de material sobre Jesús? Podemos pensar, por ejemplo, en las siguientes:

- En Jerusalén, donde estaba reunida la primera comunidad de cristianos y se vivía la espera escatológica, es decir, la esperanza en un fin del mundo inminente, debió de nacer el interés por reunir dichos proféticos, escatológicos y apocalípticos de Jesús, además de la historia de su martirio.
- En las reuniones litúrgicas de las iglesias domésticas en las que se «fraccionaba el pan», pudo formarse una *haggadah* («relato de tema religioso») cristiana parecida a la *haggadah* judía de la Pascua, comenzando así a transmitirse relatos sobre la Última Cena.
- En ambientes cristianos de tintes gnósticos (cf. pp. 124ss) o en los que se tenía un mayor aprecio por temas sapienciales se recogerían los dichos de Jesús de este tenor sapiencial en los que el Maestro ya muerto aparecía sublimado como una encarnación de la Sabiduría divina.
- La misión de los paganos requirió muy tempranamente que se fueran congregando las historias de milagros que se contaban de Jesús para emplearlas en la apologética o defensa de la verdad de la «buena nueva». En la Antigüedad la verdad de una propuesta religiosa se probaba por los milagros.
- Para los momentos de la vida diaria de la comunidad, para su instrucción, consuelo o edificación, en las necesidades que requerían alguna palabra de Jesús para fundamentar alguna práctica o prohibir otras, diversos grupos hacían que se congregaran en bloques las tradiciones que les afectaban de modo particular.
- Para cubrir las necesidades de la predicación intracomunitaria debieron de reunirse algunas colecciones de dichos de Jesús agrupados por temas, en especial los de contenido ético o moral.

De estas y otras situaciones surgieron los motivos e impulsos para que se repitieran y recordaran, utilizando técnicas memorísticas a las que los judíos estaban bien acostumbrados, palabras y hechos de Jesús. Del marco geográfico de determinadas secciones de los evangelios («Esto ocurrió en Cafarnaún..., en Betania...») puede deducirse incluso qué localidades determinadas se hallan en el origen de algunas tradiciones pasadas a papiro o pergamino. Así, por ejemplo, de

Mc 1,16-4,34 puede deducirse que la actividad de Jesús extendida por toda Galilea fue recogida de especial modo en Genesaret y Cafarnaún (mencionadas varias veces), donde se le dio cuerpo por escrito. Las tradiciones sobre la Pasión debieron de formarse en Jerusalén, la ciudad más cercana a lo ocurrido, primero oralmente, luego por escrito. El estadio de pura tradición oral duró muy pocos años. Tanto la posible prehistoria de la llamada «fuente Q» (cf. abajo p. 321), que debió de formarse a base de pequeñas colecciones previas de sentencias de Jesús, como los escritos hallados en Qumrán nos demuestran que la espera ansiosa de un fin inmediato del mundo no estaba reñida con la puesta por escrito de la tradición espiritual que se consideraba preciosa. Otro hecho que ayudó al proceso de fijar por escrito la tradición sobre Jesús fue el fallecimiento de los discípulos directos de éste. Otro fue el que la ansiada parusía o segunda venida de Jesús podía durar más de lo esperado.

4. *Reelaboraciones del material evangélico previas a la composición de los evangelios*

Hay pocas dudas de que en estas primeras consignaciones por escrito comenzaron ya ciertas tempranas reelaboraciones y pequeñas alteraciones de la tradición. Este proceso es totalmente normal tanto en la tradición oral como en la puesta por escrito en sus primeros estadios. Las reelaboraciones son variadas, tal como han señalado comúnmente los especialistas:

- La primera de ellas, como es lógico, fue la *lingüística*. Jesús y sus discípulos hablaron comúnmente en arameo y predicaron en esta lengua, pero sus dichos fueron traducidos muy pronto al griego: tan pronto como el grupo cristiano se expandió. El hecho de traducir supuso ya una variación. De entre muchos ejemplos puede pensarse en la traducción de la frase aramea «hijo de hombre» sin artículo, a «el Hijo del hombre», con dos artículos, ya comentada (cf. p. 209).
- La segunda adaptación fue *social*. En concreto, con la expansión misionera los textos sufrieron el paso de una cultura rural como la de Palestina a otra urbana, propia de las grandes metrópolis como Antioquía, Éfeso, Corinto y Roma. Se ha señalado como caso típico y curioso cómo la vivienda que suponen la obra de Mateo y de Marcos es la casa palestina, rural, de una sola habitación (cf. Mt 5,15), con techo de adobe (Mc 2,4); mientras que la casa de Lucas es una vivienda urbana, de varias habitaciones (Lc 8,16), techada con tejas (Lc 5,19).

- La tercera adaptación fue la *cultural*. El paso de la cultura semítica a la griega exigió ciertas acomodaciones. Uno de los ejemplos más conocidos es la norma de Jesús sobre la prohibición del divorcio. En Palestina esta posibilidad sólo la tenían los hombres, no las mujeres. En Marcos, en un ambiente grecorromano, la prohibición se extiende también a la mujer, puesto que en ese ámbito la mujer tenía derecho a solicitar el divorcio (Mc 10,11-12).
- La cuarta fue la *eclesial*. El grupo de los Doce más unos pocos discípulos era distinto del de la comunidad primitiva, que se desarrolló rápidamente y que debió enfrentarse en seguida a problemas nuevos. Así, por ejemplo, las normas de corrección fraterna que aparecen en Mateo (cap. 16) se suelen interpretar como una acomodación de una enseñanza de Jesús reinterpretada a la luz de los problemas organizativos de un grupo de cristianos más estable (cf. Segalla, 205).

En estos momentos de paso de la tradición oral a la escrita tuvo también un papel destacado la labor de reelaboración/creación que de los dichos de Jesús realizaron los profetas cristianos, quienes se creían inspirados por el mismo espíritu del Maestro y hablaban en su nombre (pp. 143s). Se ha criticado mucho el método de la «Historia de las formas» por su posible exceso al realzar la figura de estos profetas como verdaderos «creadores» e «inventores» de dichos de Jesús que luego fueron atribuidos a él, como si Jesús los hubiera pronunciado en vida, aunque de hecho no fuera así. A pesar de las críticas a ciertas exageraciones, hay que admitir que los profetas sí gozaban de la función de transportar o acomodar a su realidad presente las sentencias del Maestro. Es difícil aceptar que inventaran dichos o hechos de Jesús absolutamente nuevos sin ninguna base en la vida de aquél, pero a la vez es imposible negar —dada la evidente libertad con la que es tratada la tradición oral— que esos profetas, y los maestros cristianos, no sólo conservaron la tradición de las enseñanzas de Jesús, e incluso la descripción de sus acciones, sino que también la alteraron y reelaboraron, a veces profundamente.

La puesta por escrito de la tradición oral condujo finalmente a los cuatro evangelios de la colección actual. Los modos de operar de sus autores a la hora de componer sus obras son conocidos gracias a los arduos trabajos de muchos investigadores que han forjado y difundido el método denominado «Historia de la redacción». Como sabemos por el capítulo 7, la intención teológica propia de cada evangelista fue la que los motivó para reunir los diferentes bloques de tradición y para unirlos conscientemente de un modo determinado en una obra literaria consistente.

5. *¿Son los evangelios un producto literario único? El género literario «evangelio»*

Muchos estudiosos consideran que los evangelios canónicos son un género literario único y singular dentro de la historia de la literatura griega antigua, «un género histórico-kerigmático (proclamación de una fe + rasgos biográficos) en el sentido de que cuentan una historia no como si perteneciese sólo al pasado, sino una historia que habla al presente e invita a los lectores actuales a insertarse en ella mediante la fe» (Segalla, 181; Ph. Vielhauer, 372). Es cierto que no poseemos obras en la literatura antigua con posibilidad de ser comparadas rigurosamente con el primer evangelio que ha llegado hasta nosotros, el de Marcos. Como escribe J. Montserrat:

> Dos características determinan la diferencia (de los evangelios) en el seno del tipo general (el género de «hechos y dichos» de un personaje notorio): el contexto semítico y la singularidad del personaje, divino o casi divino. La literatura griega antigua ofrece prácticamente un único ejemplo de «vida y dichos» de un hombre histórico semidivinizado, aparte de los evangelios: la *Vida de Apolonio de Tiana* de Flavio Filóstrato, escrita en el siglo III; la obra presenta claras influencias de los evangelios cristianos. Para encontrar un paralelo exacto a los evangelios hay que remitir a las *Vidas de Buda* de la antigua tradición pali, que ofrecen una sucesión de hechos, milagros y dichos de estructura muy parecida a los Evangelios sinópticos (*La sinagoga cristiana,* 203).

A pesar de estas afirmaciones, hay razones para no insistir demasiado en la idea de que el «evangelio» sea un género tan singular y único dentro de la historia de la literatura que rompa todos los moldes. Como se argumenta en la cita que acabamos de transcribir, se trata del género literario amplio de «dichos y hechos de un personaje ilustre». En el ámbito judío no hay ciertamente obras parecidas, pero sí algunos paralelos, como algunas partes de la *Autobiografía* de Flavio Josefo, y la colección de *Dichos y hechos de los rabinos famosos*, que empezó a coleccionarse después de la caída de Jerusalén en el 70 y un siglo más tarde se concretizaron en la *Misná*. Igualmente algunos investigadores han señalado otros paralelos como las *Vidas de los profetas* (AAT II 507-525) y también los llamados *ciclos proféticos* de Elías y Eliseo en los Libros I y II de los Reyes (este paralelismo es más claro sobre todo en el Evangelio de Lucas). En el ámbito helenístico grecorromano los paralelos evidentes se hallan dentro del grupo de las «biografías» (el *bíos* o «vida» en griego), un género amplio que

permitía ciertas variaciones. El primer ejemplo de evangelio, el de Marcos, es una narración —más o menos ordenada, más o menos interesada, si se quiere— de lo que dijo e hizo cierto personaje ya famoso, y esa forma literaria es lo que lo caracteriza como tal. Los evangelistas Mateo y Lucas refuerzan esta intención «biográfica» añadiendo los relatos de la infancia (Mt 1-2; Lc 1-2) y una genealogía del personaje. Por tanto, no parece caber duda de que los autores evangélicos pretendieron ofrecer al lector un relato ordenado cronológicamente de la vida terrena de Jesús cada uno en diversa medida y según su propia perspectiva. Una prueba material de esta intención es el hecho de que ya el primer evangelio, Marcos, y en mayor grado los siguientes, son en realidad reelaboraciones conscientes y muy estudiadas de material previo, desordenado, con la intención de ofrecer una «historia» seguida.

Pero estas narraciones tenían en época helenística unos parámetros que no coinciden con las ideas que hoy día tenemos sobre lo que es una biografía en sentido estricto. Las «biografías» de época imperial romana eran más «demostrativas» de la personalidad del «biografiado» que consignadoras de datos sobre él. Esto cuadra bien con los Evangelios, ya que éstos son ante todo *obras de propaganda religiosa*: el «biógrafo» presenta los dichos y hechos de su «biografiado» de modo que surja una determinada interpretación y no otra. En el caso de los evangelios: de modo que atraigan a la fe cristiana a los lectores potenciales. Los Evangelios se muestran a sí mismos como historias fundacionales del cristianismo que buscan, casi exigen, el asentimiento del lector. Afirman que lo que se cuenta le interesa vitalmente, pues se narra nada menos que el cumplimiento de la historia de la salvación.

6. *La «cuestión sinóptica» o quién copió de quién*

Ya habrá observado el lector que estamos concentrando nuestra atención de modo casi exclusivo en los tres primeros evangelios, los de Mateo, Marcos y Lucas. Ello es así porque éstos forman entre sí un bloque compacto y porque el cuarto, el de Juan, es un evangelio muy particular que merece un tratamiento especial. En el capítulo dedicado a él explicaremos por qué debe ser tratado como un caso aparte.

Lo primero que llama la atención a un lector de los tres primeros evangelios es el hecho de que contienen narraciones que se parecen mucho entre sí, que están colocadas en el mismo orden y llegan

incluso a la utilización de las mismas palabras. Veamos un ejemplo entre otros muchos posibles:

TABLA 1
CONCOMITANCIAS ENTRE MT - MC - LC

Mt 21,23-27	*Mc 11,27-33*	*Lc 20,1-8*
[23]Llegó al templo, y mientras enseñaba, los sumos sacerdotes y los senadores del pueblo se le acercaron preguntándole: —¿Con qué autoridad actúas así?, ¿quién te ha dado esa autoridad? [24]Jesús les replicó: —Os voy a hacer también yo una pregunta; si me respondéis, os diré yo con qué autoridad actúo así. [25]El bautismo de Juan, ¿qué era: cosa de Dios o cosa humana? Ellos razonaban para sus adentros: —Si decimos «de Dios», nos dirá que entonces por qué no lo creímos; [26] y si decimos «humana», nos da miedo de la multitud, porque todos piensan que Juan era un profeta. [27] Y respondieron a Jesús: —No sabemos. Entonces les declaró él: —Pues tampoco os digo yo con qué autoridad actúo así.	[27]Llegaron de nuevo a Jerusalén y, mientras paseaba por el templo, se le acercaron los sumos sacerdotes, los letrados y los senadores [28]y le preguntaron: —¿Con qué autoridad actúas así?, o sea, ¿quién te ha dado la autoridad para actuar así? [29]Jesús les contestó: —Os voy a hacer una pregunta; contestádmela y os diré con qué autoridad actúo así. [30]El bautismo aquel de Juan, ¿era cosa de Dios o cosa humana? Contestadme. [31]Ellos razonaban, diciéndose unos a otros: —Si decimos «de Dios», dirá: «Y, entonces, ¿por qué no le creísteis?»; [32]pero si decimos «cosa humana»... (Tenían miedo del pueblo, porque todo el inundo pensaba que Juan había sido realmente un profeta.) [33]Y respondieron a Jesús: —No lo sabemos. Jesús les replicó: —Pues tampoco yo os digo con qué autoridad actúo así.	[1]Uno de aquellos días, mientras enseñaba al pueblo en el templo anunciándoles la buena noticia, se presentaron los sumos sacerdotes y los letrados con los senadores [2]y le hicieron esta pregunta: —Dinos con qué autoridad actúas así; o sea, ¿quién es el que te ha dado esa autoridad? [3]Jesús les replicó: —Os voy a hacer yo también una pregunta. Decidme: [4]el bautismo de Juan, ¿era cosa de Dios o cosa humana? [5]Ellos se pusieron a deliberar: si decimos «de Dios», dirá: «Y ¿por qué razón no le creísteis?»; [6]y si decimos, «cosa humana», el pueblo entero nos apedreará, convencido como está de que Juan era un profeta. [7]Y le contestaron que no lo sabían. [8]Entonces Jesús les replicó: —Pues tampoco os digo con qué autoridad actúo así.

El hecho singular de tantas semejanzas requiere una explicación, pues parece que o bien todos han copiado de una fuente común, o bien uno de los tres evangelistas es la fuente de los otros dos. La coincidencia es tan exacta en algunas frases que puede excluirse el que los tres evangelistas estén redactando de memoria una anécdota conocida de Jesús, transmitida oralmente, y que hayan coincidido por casualidad. Por otro lado, las disimilitudes son también notables, aunque se ven más claras en otros textos paralelos que en éstos.

Por ejemplo:

TABLA 2

Mt 3,13	*Mc 1,9-10*	*Lc 3,21*
[13]Entonces aparece Jesús que viene de Galilea al Jordán donde Juan, para ser bautizado por él. [14]Pero Juan trataba de impedírselo diciendo: —Soy yo el que necesita ser bautizado por ti, y tú vienes a mí? [15]Respondióle Jesús: —Déjame ahora, pues conviene que así cumplamos toda justicia. Entonces lo dejó. [16]Bautizado Jesús salió inmediatamente del agua...	[9]Por aquellos días vino Jesús desde Nazaret de Galilea y fue bautizado por Juan en el Jordán. [10]No bien hubo salido del agua...	[21]Cuando todo el pueblo estaba bautizándose, bautizado también Jesús y puesto en oración, se abrió el cielo...

Las variantes son perceptibles. El añadido de Mt (vv. 14-15) es notable, pues justifica teológicamente, aunque con una frase enigmática («Conviene que así cumplamos toda justicia»), por qué Jesús, ser divino sin pecado, es bautizado como el resto del pueblo pecador. Las variaciones de Lucas también son de notar. La primera, porque omite toda mención a Juan en el bautismo de Jesús como si no deseara que sus lectores prestaran atención al hecho de que Jesús fue bautizado por Juan. La segunda, porque introduce un tema muy querido por él: Jesús continuamente en oración, tema ausente en el resto de los paralelos (cf. pp. 155s).

En estos textos, y otros, se nota cómo cada uno de los evangelistas camina por su cuenta, a pesar de que el evento contado es el mismo. Resulta, además, que algunas de estas divergencias entre los evangelios son enormes. Un ejemplo: supongamos que Lucas hubiera tenido ante sus ojos los evangelios de Marcos y de Mateo, ¿por qué Lucas omite desde 9,1 a 18,14 casi totalmente el interesante material de Mc e inserta otro que no se halla en ese evangelista? ¿Por qué Lucas presenta en sus primeros capítulos historias del nacimiento e infancia de Jesús tan diferentes a las de Mateo de modo que parecen referirse a un personaje distinto? La cuestión se impone por sí misma: si un evangelista copió de otro, o todos de algún otro libro precedente, ¿cómo se explican las diferencias entre ellos?

Estas preguntas constituyen lo que se llama «problema o cuestión sinóptica». Se trata de explicar el por qué de las concordancias y diferencias, ambas notables, entre los tres primeros evangelistas.

Se han producido diversos intentos de solución para este problema desde el siglo XVIII, que fue cuando se percibió con mayor nitidez la necesidad de responder a esta cuestión de crítica literaria e histórica. El lector puede consultar cualquier *Introducción* amplia al Nuevo Testamento (cf. Bibliografía) donde encontrará una exposición de estas soluciones. En esta *Guía* adoptamos la solución denominada «Teoría de las dos fuentes», que es la aceptada hoy día por casi el 95% de los estudiosos. Las líneas generales de esta solución son las siguientes: el evangelio más breve es el primero cronológicamente. Es decir, el primer evangelio que se compuso fue el de Marcos, y tanto Mateo como Lucas se inspiraron en él, modificándolo y enriqueciéndolo con añadidos como les pareció. ¿Cuáles son los principales argumentos para fundamentar esta solución? Básicamente dos:

- El primero es la observación de que Mt y Lc sólo coinciden entre sí cuando su *orden* de las distintas secciones y su *vocabulario* es igual al de Mc. Con otras palabras: tanto en los vocablos como en el orden de la narración Mt y Mc pueden estar de acuerdo en contra de Lc; y Lc y Mc pueden estar de acuerdo en contra de Mt, pero *Mt y Lc no están de acuerdo entre sí en contra de Mc*. Por tanto, esta coincidencia de vocabulario y de orden de los sucesos de la narración apuntan hacia la *prioridad de Marcos.* Éste fue compuesto el primero y los otros dos copiaron de él: por eso Lc y Mt sólo coinciden entre sí cuando se inspiran en la misma fuente.
- El segundo: esta solución aclara mejor las dificultades planteadas por otras soluciones. No lo explica todo ciertamente, pero deja menos cabos sueltos.

Queda una cuestión fundamental: hay casos abundantes en los que Mt y Lc también coinciden entre sí *sin que exista como base texto alguno de Marcos*. Se trata normalmente de dichos de Jesús que esos dos evangelistas repiten con el mismo vocabulario, aunque no en el mismo orden. Y resulta también que esta coincidencia entre Mt y Lc es demasiado exacta como para pensar que ambos estén citando de memoria material procedente de la tradición oral.

Veamos un ejemplo:

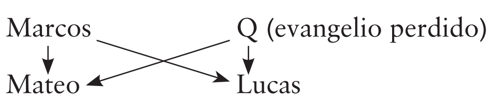
TABLA 3

Mt 11,7-11	*Lc 7,24-28*
[7]Cuando ellos se marchaban, se puso Jesús a hablar de Juan a la gente: —¿Qué salisteis a ver en el desierto? ¿Una caña agitada por el viento? [8]¿Qué salisteis a ver si no? ¿Un hombre elegantemente vestido? ¡No! Los que visten con elegancia están en los palacios de los reyes. [9]Entonces ¿a qué salisteis? ¿A ver un profeta? Sí, os lo aseguro, y más que un profeta. [10]Éste es de quien está escrito: «He aquí que yo envío mi mensajero delante de ti, el cual te preparará por delante el camino». En verdad os digo que no ha surgido entre los nacidos de mujer uno mayor que Juan Bautista; sin embargo, el más pequeño en el reino de los cielos es mayor que él.	[24]Cuando los mensajeros de Juan se marcharon, se puso a hablar de Juan a la gente: —¿Qué salisteis a ver en el desierto? ¿Una caña agitada por el viento? [8]¿Qué salisteis a ver si no? ¿Un hombre vestido con ropas elegantes? ¡No! Los que visten magníficamente y viven con molicie están en los palacios de los reyes. [9]Entonces ¿qué salisteis a ver? ¿Un profeta? Sí, os lo aseguro, y más que profeta. [10]Éste es de quien está escrito: «He aquí que yo envío mi mensajero delante de ti, el cual te preparará por delante el camino». Os digo: entre los nacidos de mujer no hay ninguno uno mayor que Juan; sin embargo, el más pequeño en el reino de los cielos es mayor que él.

Las coincidencias en vocabulario y frases son tan sorprendentes, y el texto es tan largo, que queda excluido el que ambos evangelistas estén tomando el pasaje de una tradición puramente oral. ¿Están copiando igualmente, pero de otro texto que no es Marcos? Si es así, debía ser un escrito que contenía fundamentalmente dichos de Jesús, porque Mt y Lc coinciden fuera de Mc sobre todo en sentencias del Maestro. Si se admitiera este hecho, a saber que están copiando de un texto escrito diferente de Marcos, se aclararían las profundas coincidencias entre los dos cuando no siguen al primer evangelista. Según la inmensa mayoría de los investigadores la hipótesis de otra

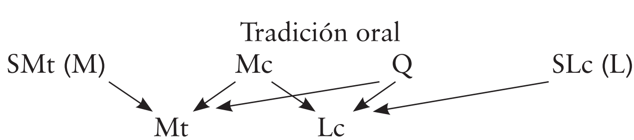
fuente común a Mt y Lc, que no es Marcos, se debe aceptar como imprescindible. Según esta teoría, Mt y Lc copian no sólo de Mc, sino también de un «evangelio» *escrito en griego*, perdido, sí, pero que se puede reconstruir precisamente por el acuerdo tan extraordinario que muestran los dos evangelistas cuando coinciden entre sí *y no están copiando de Marcos*. *A esta fuente se llama «Q»*, porque la teoría que postula su existencia fue desarrollada por investigadores alemanes. Éstos denominaron a este evangelio perdido, pero reconstruible, «Fuente de los dichos de Jesús», en abreviado «Fuente», y esta palabra se dice en alemán *Quelle*, de ahí «Q». Esta obra debía estar escrita ya en griego porque Mt y Lc, que escriben en esta lengua, copian largas secciones de ella a veces al pie de la letra.

Esta hipótesis global, que aclara bastante bien la «cuestión sinóptica», puede sintetizarse así: Mateo y Lucas tuvieron la obra de Marcos ante sus ojos al escribir sus propios evangelios, y además copiaron de otra fuente, otro «evangelio», cuyo contenido consistía fundamentalmente en dichos y sentencias de Jesús. Reducida a un esquema la *«Teoría de las dos fuentes»* podría representarse así:



Por último, existen además unas cuantas perícopas que aparecen en un solo evangelio, es decir, son propias y exclusivas de Mt o de Lc (y que no se encuentran por supuesto en Mc). Probablemente derivan de la tradición oral recogida separadamente por cada uno de los evangelistas. A esta tradición evangélica particular se suele denominar SMt y SLc (también a causa del alemán: S es abreviatura de «Sondergut», «material propio» de Lucas o de Mateo).

Así se completa el gráfico anterior, que quedaría de la siguiente forma:



Existían, pues, tres estratos de material evangélico antes de que se compusieran Mt y Lc: la tradición oral, la fuente Q y el Evangelio de Marcos. En todas ellas se inspiran Mateo y Lucas.

7. *Un evangelio perdido y reconstruido. La existencia de la fuente o «Evangelio Q»*

Una de las conclusiones del apartado anterior era: es necesario admitir a modo de hipótesis la existencia de un evangelio perdido («Q»). Éste se puede reconstruir a base de los pasajes en los que coinciden Mt y Lc, *cuando no copian de Marcos*.

A lo largo del siglo XX se han hecho notables esfuerzos de reconstrucción que hacen verosímil la existencia de este «evangelio», que no contenía hechos y milagros de Jesús sino prácticamente sólo palabras de éste. Teóricamente no existe una prueba apodíctica de que tal escrito haya existido, ya que no se ha encontrado hasta ahora ningún fragmento de él, pero su existencia es muy verosímil y —como decimos— es la hipótesis que mejor explica las sorprendentes coincidencias, a veces al pie de la letra, entre Mt y Lc en pasajes que no aparecen en Mc. Esta suposición se refuerza con el descubrimiento en 1945 en Nag Hammadi de un evangelio apócrifo, el llamado *Evangelio de Tomás*, muy parecido a como se piensa que debió ser la fuente Q perdida: no contiene acciones ni milagros de Jesús, ni siquiera la historia de la pasión, sino sólo dichos y sentencias del Maestro.

El contenido de Q en griego y castellano ha sido publicado ya en una cómoda edición española (cf. Bibliografía). Es obligatorio remitir al lector a este librito, donde encontrará, además, una buena historia de la investigación de Q. Por lo que se deduce de la reconstrucción, Q no parece ser un evangelio de pretensiones como los otros cuatro canónicos. Parece más bien una reunión de dichos y normas sapienciales de Jesús sin narraciones (salvo el relato de las tentaciones, el del centurión de Cafarnaún y un exorcismo). Se ha señalado que esta colección lleva la impronta de un momento del cristianismo que es aún un «radicalismo itinerante». Obsérvese también que acentúa los aspectos proféticos de Jesús y que no contiene algunos de los rasgos más pertinentes de su imagen: por ejemplo, faltan los conflictos en torno a la Ley (discusiones sobre el sábado o críticas a las normas sobre los alimentos). Además no tiene los relatos de la pasión ni de las apariciones.

No es posible ofrecer una lista de todos los textos atribuidos a Q en esa edición. Reseñamos a continuación la lista global del *material más importante* de «Q» tal como lo sintetiza la reconstrucción de W. G. Kümmel (*Einleitung,* 39; una visión más detallada en Brown, *Introducción*, pp. 182-184). Se cree que el Evangelio de Lucas es el que mantiene el orden primitivo de Q. Por eso se halla en la columna de la izquierda.

TABLA 4
MATERIALES MÁS IMPORTANTES DE LA FUENTE Q

	Lc	Mt		
1	3,7-9,16ss	3,7-12	**1**	Predicación del Bautista
2	4,2-13	4,2-11	**2**	Tentaciones de Jesús
3	6,20-23.27-30. 32-36	5,3-6.11-12 39-42.45-48	**3**	Sermón del Llano I
4	6,37-38.41-49	7,1-5.16-21. 24-27	**7**	Sermón del Llano II
5	7,1-10	8,5-13	**9**	Centurión de Cafarnaún
6	7,18-35	11,2-19	**13**	Acerca del Bautista
7	9,57-60	8,19-22	10	Sobre el seguimiento
8	10,1-12	9,37-10,15	11	Discurso de misión
9	10,13-15.21-22	11,21-23.25-26	**14**	Maldiciones y bendiciones
10	11,1-4	6,9-13	5	El Padrenuestro
11	11,9-13	7,7-11	8	Sobre la oración
12	11,14-23	12,22-30	**15**	Sobre Beelzebub
13	11,24-26	12,43-45	**17**	Dicho sobre la recaída
14	11,29-32	12,38-42	16	Petición de una señal
15	11,33-35	5,15; 6,22-23	4	Parábola de la lámpara
16	11,39-52	23,4.23-25.29s	**19**	Contra los fariseos
17	12,2-10	10,26-33	12	Confesar a Jesús
18	12,22-34	6,25-33.19-21	6	Confianza en Dios
19	12,39-46	24,43-51	22	Vigilancia
20	13,18-21	13,31-33	**18**	La mostaza y la levadura
21	13,34-35	23,37-39	**20**	Predicción sobre Jerusalén
22	17,22-37	24,26-28.37-41	**21**	Discurso sobre la parusía
23	19,11-28	25,14-30	**23**	Parábola de los talentos

El contenido de «Q» es comentado así por A. Vargas-Machuca:

> Las perícopas con números en negrita —13 sobre un total de 23— tienen en ambos evangelios el mismo *orden relativo,* a pesar de haberse utilizado técnicas distintas de composición. Tal coincidencia no puede ser fortuita y se explica mejor sobre la base de *una fuente*

escrita. Otro argumento convergente y de gran valor en favor de esta segunda fuente escrita para Mt y Lc (además de Mc) es la existencia en estos evangelios de *dobletes (un* mismo tema narrado dos veces) y *tradiciones duplicadas* (un mismo tema con formulación algo diversa). En cada pareja de casos de Mt (por ejemplo, Mt 18,8ss), uno tiene el mismo contexto de Mc (9,43) y el otro (Mt 5,29) el contexto de Lc. Por la técnica de composición mateana, que ensambla casi todo el material de Q en sus cinco bloques de discursos, que son claramente redaccionales, se considera casi unánimemente que Lc conserva mejor el orden primitivo de los *logia* en la fuente Q (*Fuentes del cristianismo*, 74-75).

8. *¿Por qué cuatro Evangelios? El contexto ideológico de los Evangelios canónicos*

La respuesta puede ser: porque cada uno es como la bandera teológica de los principales grupos de la cristiandad. Como dijimos al principio de este capítulo, cuando la rama jerusalemita del cristianismo primitivo, la de Santiago, o la de los «falsos hermanos» (p. 261), según Pablo, pereció o se diluyó con la catástrofe judía del 70, sólo quedaron verdaderamente operativos dos grupos de comunidades cristianas: *a*) los seguidores de Pedro y *b*) los de Pablo. Los primeros eran un subgrupo poco numeroso de la comunidad de Jerusalén, a los que probablemente se habían unido cristianos de Antioquía y algunos ex paganos, convertidos de lleno al judaísmo («prosélitos», antiguos «temerosos de Dios» circuncidados; pp. 90 y 96s). Eran los defensores de la teoría de dos comunidades separadas, aunque en concordia, que al final de los tiempos habrían de unirse felizmente. Defendían naturalmente el valor de la Ley como medio de salvación a la vez que la misión a los paganos para que se convirtieran al menos al Israel que sólo exigía unas señales mínimas de identificación (los preceptos noáquicos, pp. 262ss). Los segundos, los de Pablo, estaban formados por el grueso de los antioquenos y por los cristianos de las fundaciones paulinas. Aunque había en este grupo judeocristianos circuncisos, la mayoría estaba compuesta de ex paganos, convertidos a la fe en Jesús, pero que eran seguidores del Apóstol y no se habían circuncidado.

Cada uno de estos grupos produjo su propio evangelio. El banderín de enganche del grupo *a*) es el Evangelio de Mateo que defendía con vigor una postura notablemente petrina, tal como la hemos descrito líneas arriba. Es en este evangelio —y no en el de Marcos— donde reluce en verdad la imagen del luego llamado «Príncipe de los apóstoles».

El grupo *b*) produjo dos evangelios:

- Uno el de Marcos, orientado sobre todo a lectores paganos y con notables intereses en que los romanos distinguieran bien entre los judíos que habían provocado el enfrentamiento con Roma y los judeocristianos y paganos convertidos que se habían mantenido al margen del conflicto. En este evangelio la imagen de Pedro sale malparada y se acumulan las críticas a la rama jerusalemita, concretizada en las tradiciones sobre Jesús que critican a su familia natural. Por ejemplo: «Quién es mi madre y mis hermanos...» (Mc 3,33).
- Otro, el de Lucas/Hechos. La comunidad que está detrás del autor se halla formada por ex paganos incircuncisos y por gente judeocristiana de Antioquía y de otros lugares, todos fuertemente helenizados. Este evangelio tiende a formar puentes de unión entre los diversos grupos. Recoge por un lado tradiciones que provienen de Galilea (como las concernientes al grupo de los Doce) y por otro, tradiciones netamente paulinas (por ejemplo, sobre la Última Cena). Su intención es demostrar que en el fondo la doctrina es idéntica: hay una misma fe. El evangelista de Lc-Hch proclamará una teoría sobre la historia de la salvación en la que aparecerá que la ley de Moisés tuvo un valor absoluto antes de la llegada de Cristo, pero que tras su venida, la salvación se opera sólo por la fe en Jesús, en concreto en su resurrección. Los judeocristianos pueden seguir observando, si lo desean, la ley de Moisés, pero en realidad *no hay dos comunidades separadas, sino una sola*. Puede haber dos modos de salvación (una para los judeocristianos; otra para los ex paganos), pero un solo grupo y una sola fe.

Y fuera de este esquema quedó un grupo de cristianos marginados, pero muy potentes intelectual y teológicamente, ubicados en algún lugar del suelo de Israel, probablemente en alguna localidad de la Samaría convertida a Jesús por las primeras misiones de los helenistas (p. 238). Este grupo conservó tradiciones arcaicas sobre Jesús de Galilea y de Jerusalén, pero desde el principio mantuvo sus propias interpretaciones sobre el Maestro porque se creyó inspirado especialmente por el Espíritu Santo. Conoce indirectamente la teología paulina, sobre todo la rama de ella que se plasma en el Evangelio de Lucas. Llevado por el Espíritu, se permite corregir otras visiones del cristianismo y de Jesús, y presenta de éste una imagen mística y profunda. Respecto a la Ley tiene también su propia idea: la Ley (en realidad toda la Antigua Alianza) es superada por Jesús, pero la Ley conduce hacia la persona de éste, que es el verdadero Redentor, el Enviado. La Ley, por tanto, es superada desde el judaísmo mismo

como en Pablo. Este grupo produce un Evangelio que rompe los esquemas de los tres anteriores, el Evangelio de Juan. En él, el judaísmo de la Antigua Alianza reflexiona, ayudado por conceptos y un utillaje intelectual del ambiente gnóstico, y se supera desde dentro.

El conjunto de estos cuatro evangelios será aprobado por la Gran Iglesia como escritos fundacionales del cristianismo hacia mitad del siglo II (cap. 3), y su aceptación como tal, junto con las cartas de Pablo, fue el gran paso que dio un empujón casi definitivo a la separación imparable del cristianismo respecto al judaísmo, pues presentaban una imagen de Cristo con una cristología avanzada y nítida (sobre todo el Evangelio de Juan), que ensalza a Jesús como Dios y que es absolutamente incompatible con el judaísmo. Como ha puesto de relieve G. Theissen (p. 206), los Evangelios suponen un apartamiento del judaísmo tanto en el terreno de la *historia fundacional* (mito o narración constituyente), del *rito* (bautismo y eucaristía), de la *historia de la salvación* (Jesús y la Iglesia son una época aparte de la de Israel) y de la *ética* (la ley antigua ha sido reinterpretada por Jesús).

Capítulo 13

EL EVANGELIO DE MARCOS

El escrito de Marcos se compuso probablemente después de la catástrofe del año 70, por lo que debía enfrentarse a problemas derivados de esta situación: Jerusalén y el Templo habían sido prácticamente borrados de la tierra; los romanos no distinguían bien entre cristianos y judíos, pues para ellos no había más que diferencias sectarias de un mismo pensamiento religioso..., y ser «judío» era peligroso después de los trastornos causados al Imperio por la Gran Revuelta; la esperada venida de Jesús como «señor y mesías» aún no había tenido lugar... Sabemos que dentro del panorama del cristianismo primitivo componer un evangelio era novedoso porque transformaba lo que eran unidades sueltas de tradición sobre Jesús en una especie de biografía. Pero ello plantea algunas preguntas: ¿es Marcos fiel a sus fuentes? O por el contrario, ¿incorpora a su «historia» sus propias interpretaciones o las del grupo al que pertenece?

1. *El evangelio más antiguo que se conoce*

De entre los evangelios conservados hasta hoy, tanto apócrifos como canónicos, Marcos (Mc) es el más antiguo. Ningún manuscrito transmite la fecha de la composición de la obra, ni tampoco se sabe quién es exactamente su autor (lo llamamos «Marcos» para entendernos, siguiendo la tradición), pero gracias a los datos internos del Evangelio mismo y a la comparación con otros textos cristianos se pueden situar bastante bien dentro del siglo I d.C. los evangelios canónicos y, por tanto, el de Marcos. Por de pronto, el lector sabe ya que todos los Evangelios son posteriores a la obra de Pablo, pues éste no conoce en absoluto de su existencia. Están compuestos en griego y

sus materiales de base estaban también en griego: pequeñas piezas de tradición traducidas del arameo y puestas por escrito. Para este proceso se necesita tiempo: calcular como poco unos 30 o 40 años tras la muerte de Jesús no parece irreal. Por otro lado ayuda para datar los Evangelios y el de Marcos en particular la «teoría de las dos fuentes», que comentábamos en el capítulo anterior. Si Mc es la fuente común de Mt y Lc, es obvio que se escribió antes que ellos. El Evangelio de Juan es también posterior al de Marcos, pues como veremos en el cap. 17 el autor del Evangelio de Juan conoce y utiliza el material sinóptico, es decir, la tradición sobre Jesús usada por Marcos, Mateo y Lucas. Es el último de los cuatro evangelios.

El límite para fechar el Cuarto Evangelio lo indica el P^{52}, que transcribe Jn 18,31-33.37-38 (cf. cap. 4, pp. 68 y 398) y que se fecha entre el 125/130 d.C. Como mínimo el Cuarto Evangelio debió de componerse veinticinco años antes, hacia el 100, es decir, el tiempo necesario para darse a conocer y para que su texto llegara a Egipto donde fue copiado en un papiro. El Evangelio de Marcos, por tanto, es bastante anterior a esa fecha..., lo bastante como para que se difundiera y adquiriera fama por las iglesias, para que fuera utilizado como base por Mt y Lc y para que directa o indirectamente lo conociera el Evangelio de Juan. Esto significa una fecha de composición de unos treinta años antes de este último como mínimo. Todos los demás evangelios, no reconocidos por la Iglesia o apócrifos, que han llegado hasta nosotros son, *en su forma actual*, posteriores a estos cuatro evangelios canónicos, puesto que parte de su contenido parece inspirarse en el de estos últimos.

Hay un acontecimiento histórico importante en el siglo I d.C. que ayuda para fechar al menos relativamente a Mc: la caída de Jerusalén ante los romanos en el 70 d.C. Este evento fue tan trascendental, los judíos y los judeocristianos se vieron tan afectados por su destrucción, que las alusiones a él, o su ausencia, indican ya un término «después del cual» o «antes del cual» se compone un escrito religioso judío o judeocristiano en torno a esos momentos. En el caso de Mc se emplea el capítulo 13, denominado «pequeño apocalipsis» o «discurso escatológico de Jesús», y algún que otro pasaje suelto. Los que ven en ese capítulo una clara alusión a la destrucción de Jerusalén y al incendio del Templo (cf. 13,2-3) fechan al EvMc después del 70. Por el contrario, los que consideran que se trata de profecías generales sobre la maldad de los sacerdotes y la impureza del Santuario, que mencionan un justo castigo pero en un futuro impreciso, y que nada en Mc 13 muestra un conocimiento especial de la guerra

judía del 66-70, lo fechan un poco antes de esa época. A nuestro entender, pesa más la opinión primera. Hay, además, dos pasajes fuera de ese capítulo apocalíptico que suponen la destrucción del Templo. Son 15,38, que habla de la rotura del velo del Templo, y 12,1-12, la parábola de los viñadores homicidas, a quienes se amenaza con una catástrofe: aniquilar la viña y entregarla a otros, v. 9. Estos textos se entienden mucho mejor si se ve en ellos una velada alusión a la destrucción de Jerusalén y su santuario. El evangelio de Marcos en su forma actual, por tanto, debió de componerse después del 70.

2. *Marcos como recopilador de material sobre Jesús*

Sabemos por el capítulo anterior que Marcos, al iniciar su tarea literaria, se encontró con que ya existían bloques de tradiciones sobre Jesús puestos por escrito, y probablemente ya traducidos todos a la lengua griega. Se discute si Marcos conoció la fuente Q. Pero sí parece probado suficientemente que ante sus ojos había al menos los siguientes bloques o colecciones de tradición sobre el Maestro:

- Un ciclo de milagros que presentaba a Jesús lleno de poder y en contacto especial con Dios. Probablemente servía ya a los misioneros cristianos para contraponer la figura de Jesús, sin duda un «hombre divino», a la de otros «hombres divinos» de los paganos (cf. p. 118) = historias que aparecen ahora en Mc 5 y 7.
- Un ciclo de «diálogos polémicos» o de controversias contra los escribas y fariseos (el poder de perdonar los pecados; discusión sobre la conveniencia del ayuno; las espigas arrancadas en sábado; comida de Jesús con pecadores) = Mc 2.
- Una colección de parábolas = Mc 4.
- Un discurso apocalíptico de Jesús = Mc 13.
- Una breve narración sobre la «Última Cena» y la eucaristía = Mc 10,42-45, tradición que quizá proceda en parte de Pablo: 1 Cor 11,23-26 (cf. p. 285).
- Una historia de la pasión, ya bien organizada = Mc 14,13-16,8. El probable lugar originario de este relato hubo de ser la comunidad de Jerusalén, más en contacto que nadie con estos acontecimientos.

Todos estos elementos no estaban unidos entre sí. Había, además, otras muchas tradiciones sueltas sobre Jesús (quizás orales, quizás escritas en parte = «hojas volantes», cf. p. 309), y no existían, o se habían perdido, los datos precisos cronológicos o geográficos sobre estas historias. La tarea de Marcos, pues, no era fácil.

3. *Marcos como autor*

A todo este material impuso Marcos un orden «biográfico», aunque prescindiendo de los momentos de la niñez de Jesús, sobre los cuales probablemente no sabía nada. Marcos comienza con la predicación de Juan Bautista y concluye con la cruz y la resurrección. Prescindir de la historia del nacimiento del biografiado era algo insólito en una «biografía» de la época. Al iniciar su escrito con una profecía indica Marcos indirecta pero claramente a su lector que Jesús es el cumplimiento de los oráculos del Antiguo Testamento. ¿Qué otros motivos tenía para componer su relato? Podemos suponer que eran varios:

- *La curiosidad sobre la vida de Jesús*. El previsto fin del mundo (1 Tes 4) no llegaba; los años pasaban y era natural que los cristianos quisieran saber de la vida de Jesús algo más que lo poco anunciado por Pablo. Al hacerlo así Marcos debía estar convencido de la equiparación histórica del contenido de su propio Evangelio con la proclamación de Jesús. Ignoramos hasta qué punto era consciente de que al recoger, ordenar y remodelar la tradición sobre Jesús él mismo se hacía eco de una interpretación sobre éste que en algunos casos podía ser distinta a lo que había pensado o enseñado Jesús.
- *Enmendar la plana al apóstol Pablo*, quien conscientemente había prescindido casi por completo en sus cartas de hacer menciones al Jesús histórico. Marcos fue el primer escritor cristiano que sintió vivamente el problema teológico de la aparente falta de unión entre la fe exigida por la predicación paulina y la vida del Jesús de la historia: no era posible prescindir de un modo tan radical como lo había hecho Pablo de la vida del Jesús terreno, y desligar tan radicalmente la fe cristiana de los hechos y doctrina del Jesús que vivió en suelo de Israel. Ahora bien, en este aspecto es relativamente paulino en la idea de que la vida de Jesús —más que su doctrina, escasa en su evangelio— casi no es más que una preparación del crucial suceso de su muerte y resurrección. Pero sobre Pablo avanza Marcos al presentar a un Jesús que ya anuncia estos dos acontecimientos (8,31; 9,31; 10,32).

Por el contrario, Marcos es muy paulino en otros aspectos de su Evangelio. El autor se halla plenamente de acuerdo con el Apóstol en que no existe ninguna ventaja, respecto a la posesión de la verdadera fe cristiana, en el hecho de haber sido un acompañante físico de Jesús durante su vida mortal. Ello se deduce de la actitud del evangelio respecto a los Doce y otros discípulos: son incrédulos y torpes para entender (3,13-19; 4,13; 7,18; 8,32-33). También está

de acuerdo con el Apóstol en que sólo después de la resurrección se puede comprender la misión del Resucitado (15,39). Con el Apóstol precisa que el sacrificio de aquél es un rescate «por muchos» y que su sangre funda una nueva alianza (14,24). Por último, Marcos es ciertamente propaulino en el contencioso sobre la eficacia, o ineficacia, salvífica de la ley mosaica que oponía a los paulinistas contra los judeocristianos de la Iglesia madre de Jerusalén. Pero Marcos deseaba adoptar una posición intermedia entre dos radicalidades: la del grupo de Jerusalén (junto con el que se refleja en el Evangelio de Mateo; cf. p. 348) y la de Pablo. Por ello Marcos presenta a sus lectores un Jesús que se contrapone de algún modo a la Ley (2,23ss; 3,1ss; 10,11, y sobre todo 7,20), pero en ningún momento aparece en su escrito formulación alguna contra la Ley al estilo radical paulino. Probablemente considera que la Ley seguía siendo válida para quienes desde el judaísmo abrazaban el cristianismo, pero no para los gentiles conversos. Quizás también presenta Marcos a un Jesús que iba a lo esencial de la norma mosaica, y que fijaba su atención sobre todo en la voluntad de Dios en ella representada (normas éticas). De este modo liberaba a los creyentes de la nueva fe de los constreñimientos exteriores (rituales) que regían angustiosamente la vida de un fariseo legalista.

- *Componer un escrito polémico contra otros grupos* distintos al suyo o contra el judaísmo oficial: contra los fariseos (recoge con gusto las disputas de Jesús con los miembros de esta secta); contra los parientes de Jesús (Santiago, el hermano del Señor era el jefe de la comunidad de Jerusalén, que apoyan a los «falsos hermanos, enemigos de Pablo) y los discípulos más inmediatos de Jesús: los Doce fueron elegidos por Jesús pero mostraron una fe imperfecta. Fueron incrédulos, torpes y traidores al final. Su jefe, Pedro, tampoco sale bien parado en el Evangelio; contra los discípulos de Juan Bautista: Marcos es el primero que «pone en su sitio» al Bautista: es un personaje muy notable y eximio, pero al fin y al cabo no es el mesías, sino el precursor de Jesús (1,3).
- Finalmente, como apuntamos en el capítulo anterior (cf. p. 316), a Marcos le movía *un deseo de propaganda religiosa*. Propagar la fe cristiana especialmente entre los gentiles..., conforme al plan esbozado por Pablo dentro de la «teología de la restauración» (cf. p. 266). Esto explica también su afán polémico contra posibles adversarios de su presentación de Jesús.

4. *Estructura del Evangelio de Marcos*

Una observación previa: los evangelios no son textos sencillos a pesar de su apariencia. Son la obra única de un autor, la obra de toda una vida sobre la que éste pensó mucho tiempo. Un evangelio está compuesto a base de claves internas y es necesario reflexionar para descubrir esas pistas, las ideas maestras que lo gobiernan, pues esas claves no se dejan ver a la primera.

El evangelio de Marcos está pensado *como un drama escatológico*, es decir, tiene siempre presente el inmediato fin del mundo, del que está convencido su autor. Este drama tiene tres actos. El actor principal es Jesús y los secundarios, Juan Bautista y los discípulos (y dentro del grupo de discípulos los lectores del Evangelio). El drama se desarrolla así (Perrin, 144):

I. Juan Bautista predica la necesidad de penitencia para el Juicio divino y es entregado a la muerte: 1,7 y 1,14.

II. Jesús predica el Reino y es entregado a la muerte: 1,14 y 8,31/9,31/10,32.

III. Los discípulos predican el Evangelio y «son entregados» = sufren lo mismo que el Maestro, pero no mueren pues tienen que continuar su obra: 1,1; 13,9-13.

IV. Escena final. la conclusión del drama es feliz: Jesús resucita. Además vendrá como Hijo del hombre (parusía) y se instaurará el reino de Dios: 16,1-8 + 13,1-37.

En estos tres actos con su escena final el autor, Marcos, *mezcla pasado, presente y futuro*. Jesús es identificado con una misteriosa figura, el Hijo del hombre, parte de cuyos rasgos conocen de antemano los lectores. Cuando habla el Hijo del hombre puede estar refiriéndose a su ministerio presente, o al futuro de sus discípulos o de la parusía. Esto es así porque Marcos es un escritor apocalíptico, y los apocalípticos acostumbran a mezclar planos y, a veces, a considerar el futuro como si ya hubiese acaecido.

El Evangelio parece estar dividido en dos partes bien diferenciadas, cuya escena central sobre la que todo gira como sobre un pivote es la primera predicción de la muerte y resurrección de Jesús (8,31-34) preparada por la confesión de Pedro de que Jesús es el mesías (8,27-30). La primera parte evoca los momentos más brillantes y de más éxito en la vida de Jesús: le siguen las muchedumbres y realiza multitud de milagros. Es el ministerio en Galilea que termina en fracaso. A partir de 8,34 el tono cambia y se hace oscuro. Se inicia el camino fuera de Galilea, hacia Jerusalén. Se presagian momentos

difíciles y se va preparando el final aparentemente trágico. Jesús se descubre ante sus discípulos como mesías, pero en conjunto es rechazado y nadie le entiende (incluidos los discípulos); Jesús continúa proclamando la necesidad del sufrimiento del mesías y finalmente lo confirma con su muerte. Pero el evangelio insistirá en que este final desgraciado es sólo aparente. A la muerte sigue la resurrección de modo inmediato.

5. *Intereses teológicos del Evangelio de Marcos*

El Evangelio pretende conscientemente enriquecer la visión paulina con una teología más completa, es decir, insistiendo en puntos poco abordados por el Apóstol.

5.1. *Jesús es más que un profeta, es el mesías prometido*. Pero este mesías no es el «normal» que esperan los judíos, sino de otra clase. Marcos es el gran paladín de una nueva mesianidad de Jesús alejada de las concepciones tradicionales judías, la de un mesías triunfador sobre todos los enemigos de Israel (*Salmos de Salomón* 17; Targum Neófiti 1), o bien la de un sumo sacerdote sabio que enseña a todos la Ley, o ambas cosas a la vez. Jesús, por el contrario, es un mesías doliente, equiparable al siervo sufriente de Isaías 53, es decir, un «varón de dolores» que expía por los pecados del pueblo (Hch 8,38), aunque Marcos no cite expresamente al profeta. Jesús es un mesías que se acomoda a un extraño plan divino que exige de su «ungido» (*christós* = «cristo» en griego) la humillación, el no reconocimiento de su pueblo, la incomprensión, el fracaso incluso hasta la muerte. La escena de la institución de la eucaristía (14,12-35) está teñida por el ambiente de la pasión y el sufrimiento. Según el evangelista, la institución misma a la vez que presenta el nacimiento de la alianza verdadera refuerza la imagen de un mesías que ha de sufrir, que conoce de antemano el valor expiatorio del sacrificio de su muerte y lo justifica apelando a las Escrituras («Como está escrito de él»: 14,21). Todo ello ha sido revelado por las profecías de antaño; lo único que hay que hacer es leerlas bien. En su historia de la Pasión Marcos narra los padecimientos de Jesús con alusiones constantes al Antiguo Testamento. Defiende así la misma tesis del cumplimiento en ella de la voluntad divina revelada oscuramente de antemano por las profecías. Pero este mesianismo tiene un final feliz: la resurrección, la gloria de estar sentado a la diestra del Padre, y posteriormente la vuelta a la tierra como juez de vivos y muertos.

Este nuevo mesianismo es un paso teológico tan cristiano que los judíos no estarán jamás dispuestos a admitirlo. ¡Ningún judío habría reconocido en esta pintura al mesías de Israel! Esta concepción mesiánica es novedosa en el judaísmo si se exceptúan los himnos de Qumrán mencionados anteriormente (cf. p. 85: 4QHe/4Q471b; 4QHa/4Q491) que presentan la misma combinación de fracaso y exaltación de un personaje con tintes mesiánicos. La resurrección de ese mesías no aparece en los himnos qumránicos, aunque con cierto esfuerzo e imaginación podría deducirse de otros textos apocalípticos relacionados con estos textos.

Con esta nueva concepción del mesianismo se pone la base para desarrollos ulteriores de la teología ya específicamente cristiana. Así, a lo largo de su evangelio Marcos va emitiendo señales de que Jesús era el Cristo paulino, salvador universal (13,10) y pacífico, alejado de los problemas políticos del Israel de su tiempo. En el programa de su mesianismo no figura expresamente ni el ataque militar a los invasores de Israel, ni su derrota, sumisión y expulsión de la «tierra de Dios». Estas acciones son responsabilidad de Dios solo y por sus medios. Este Jesús es ya bastante distinto al que hemos reconstruido en el capítulo 9 a partir de la predicación del reino de Dios. Al presentar a Jesús de ese modo, el primer evangelista difumina las implicaciones político-sociales indirectas del mensaje de Jesús sobre el reino de Dios en el que no cabían más que los fieles judíos: quedaban fuera romanos, griegos, herodianos e incluso los judíos increyentes. Tal como el evangelista la presenta, la historia del tributo al César (12,14-17) produce en el lector de su obra la impresión de que Jesús fue favorable al pago (Puente Ojea). Por consiguiente, un Jesús prorromano de algún modo, cuando en realidad no fue así. Afirmamos que Jesús veladamente (y fue luego acusado de ello: Lc 23,2) decía que lo que era de Dios, la tierra de Israel, debía seguir siendo de Dios, no de los invasores. Nunca destaca Marcos el que Jesús muriera a manos de los romanos como un enemigo potencial del Imperio, pretendiente mesiánico y por tanto hostil a Roma, sino como víctima de los manejos de sus propios paisanos, los escribas y los saduceos. El evangelista pinta a Pilato intentando salvar a Jesús y cediendo sólo a las presiones de los propios judíos, lo que es bien poco verosímil (15,4-5). Cuando Marcos se vio enfrentado a la tarea de aclarar a sus lectores la ejecución de Jesús sustituye ya la interpretación judeocristiana de una muerte del Maestro como mártir a manos de los romanos por la de un asesinato del Hijo de Dios largamente madurado por los dirigentes judíos, apoyados por el pueblo.

En suma: Marcos elimina cualquier sugerencia de que la doctrina de Jesús pudiera tener derivaciones en el estatus social y político del Israel de su tiempo. Pero ello significaba arrancar a Jesús del legado mesiánico tradicional y presentarlo como un mesías que se apartaba radicalmente del pensamiento judío de la época. Ello supone, como había hecho Pablo, una adaptación al público religioso, heterogéneo, del Imperio al iniciarse la predicación masiva a los gentiles. Esta adaptación implicaba un doble proceso: «desjudaizar» a Jesús y «universalizarlo». El primero completará la tarea de presentar a Jesús como el mesías, sí, pero diferente a las concepciones normales imperantes en el judaísmo. El segundo lo mostrará no ya como un salvador sólo del pueblo elegido, sino como redentor de todo el género humano. La tremenda potencialidad de estos dos impulsos, o procesos, se hará más palpable en escritores cristianos posteriores.

El secreto mesiánico

Una de las cuestiones literarias e históricas importantes que ilustran el tema del mesianismo de Jesús en el Evangelio de Marcos es el llamado «secreto mesiánico». La cuestión se plantea del siguiente modo: según repite varias veces el evangelista, Jesús era el verdadero mesías; Pedro lo confiesa en el capítulo 8 y Jesús acepta que así es. Según Marcos, esta afirmación se prueba sin duda posible por los milagros de Jesús. Pero él, como autor, hubo de preguntarse: ¿cómo es posible que un ser divino, tan poderoso en milagros e investido de una misión tan importante, fuera tan malinterpretado por todos, incluidos sus propios discípulos, y condenado a una muerte ignominiosa?

Según un teólogo de comienzos del siglo XX, W. Wrede, Marcos cayó en la cuenta de esta dificultad e «imaginó» una respuesta para solucionarla: supuso que Jesús durante toda su vida había ordenado que no se dijera a nadie que él era el mesías. Con otras palabras: su función de mesías debía permanecer en secreto hasta su muerte y resurrección. Sólo entonces debía revelarse a todos. Por esta postura de Jesús pudieron darse tantos malentendidos y desprecios por parte de los que lo condujeron justamente a ese trágico final. En realidad Wrede fue más allá en su teoría, pues supuso también que Jesús no se había creído nunca el mesías, sino que fueron sus discípulos quienes lo afirmaron de él tras su muerte. El secreto mesiánico —afirma— está unido con esta segunda hipótesis. El «secreto» sirve para explicar tanto que Jesús en realidad no se creyó el mesías como su fracaso ante el pueblo judío.

Hoy día no se está totalmente de acuerdo con la tesis completa de Wrede. Según la mayoría de los investigadores, el análisis del Evangelio lleva a la conclusión de que Jesús tuvo conciencia de ser el mesías de Israel, al menos al final de su vida. No hay tradición sobre Jesús que no sea mesiánica. Sin embargo, otra parte de los argumentos de Wrede a favor de que el «secreto mesiánico» es un artificio literario del evangelista ha sido generalmente aceptada como razonable por la mayoría de los estudiosos. Admitir esta hipótesis nos ayuda a comprender el esfuerzo de Marcos por presentar a Jesús y ofrecer a sus lectores una razón convincente del dilema «tanta dignidad y tan poco reconocimiento». Las contradicciones mismas del texto de Marcos ponen de relieve cómo esa pretendida voluntad de Jesús de mantener en secreto su mesianismo no pudo ser real sino una mera ficción literaria del evangelista para intentar resolver su problema teológico. Es claro que el mantenimiento del «secreto mesiánico» hubo de ser imposible en la mayoría de los casos de milagros patentes, algunos tan deslumbrantes como la curación de un paralítico entre la multitud de una sinagoga (2,1ss), la de un ciego (7,36) y la resurrección de un muerto ante cientos de espectadores (5,43). Además Jesús no pudo ser tan necio como para prohibir la difusión de lo que él creía ser. Tras observar todo el comportamiento de Jesús en el evangelio mismo, se deduce que no es posible pensar que el «secreto mesiánico» sea algo histórico procedente de Jesús mismo. Y en el caso de que Jesús se hubiera creído realmente el mesías de Israel, un ocultamiento programático de su condición de pretendiente mesiánico no tenía ningún sentido. Es contradictorio en sí mismo ser el mesías y no decirlo. Es absurdo e imposible de explicar a partir de cualquier tipo de ideas de la época.

Lo más sensato, pues, es pensar que precisamente el carácter y la pretensión mesiánica real de Jesús a la vez que su fracaso llevaran a Marcos a crear el artificio literario del «secreto mesiánico». A la vez, el evangelista pudo quizás exponer también por medio de este artificio una idea fundamental del cristianismo, tal como lo pensaban igualmente Pablo y más tarde el Evangelio de Juan: la identidad, la personalidad, la trascendencia salvadora de Jesús, el Cristo, sólo puede captarse después de la resurrección... ayudados por la iluminación de su Espíritu.

5.2. *Jesús es el «Hijo del hombre»*. El Evangelio de Marcos es el primer escrito cristiano en el que se encuentra el extraño título de el «Hijo del hombre» aplicado a Jesús con contenido mesiánico (14,62) unida a la idea de la necesidad del padecimiento y muerte

de ese «Hijo del hombre» (8,31; 9,31; 10,32). Como ya hemos visto en el capítulo 9 (pp. 206ss), es sumamente improbable que todas las expresiones sobre el «Hijo del hombre» procedan de Jesús; pero, a la vez, constituyen ya un fondo de tradición en Marcos. Como indicamos, gran parte de estas sentencias debió formarse entre los primeros seguidores del Nazareno en la comunidad palestinense, en boca de los profetas cristianos, y luego ser adscrita a Jesús. El primer evangelista une, pues, la reflexión teológica sobre un título al que se le adscribe ya un significado mesiánico con la necesidad del sufrimiento salvador. Se prepara así el terreno para que en Hch 8,38 (cf. 1 Pe 2,22-25) se una la concepción del «siervo sufriente» de Isaías (53,7-8) con la figura mesiánica del «Hijo del hombre». Es éste un paso teológico importantísimo y base indispensable para la teología cristiana posterior.

La teología del «Hijo del hombre» fue tan impactante para los judíos que es muy probable que éstos respondieran con el *Libro de las parábolas de Henoc*, del siglo I d.C., actualmente conservado dentro de la amalgama de textos que se llama *Libro I de Henoc* (AAT IV 13-143), en una sección que parece ser posterior cronológicamente al surgimiento del cristianismo. En este *Libro de las parábolas* se presenta al patriarca y profeta Henoc como una figura parecida al mesías cristiano, es decir, un ser semiceleste que está a la derecha de Dios y que es su ayudante en las tareas mesiánicas. A Henoc lo llama expresamente el autor de las *Parábolas* «Hijo del hombre» y «Justo» y «Elegido», es decir, «mesías» (AAT IV 29-30).

5.3. *Jesús es el «hijo de Dios»*. La *cristología* de Marcos avanza sobre la tradición judeocristiana siguiendo también la línea de Pablo: presentar a Jesús con bastante claridad como Hijo de Dios. Las primeras palabras del evangelio presentan ya al protagonista de la obra como «Jesús, hijo de Dios». Se discute, sin embargo, qué significa exactamente este título en 1,1, ya que el Evangelio es poco explícito: el lector no está seguro de saber si se trata de un hijo real de Dios, o bien de un «hijo de Dios» al estilo judío antiguo, es decir, hombre normal, pero amado especialmente por la divinidad, como un profeta o un rey. Probablemente es el primer sentido el que vale, aunque Marcos no es precisamente claro a este respecto, pues no dice expresamente desde cuándo es Jesús Hijo de Dios. No hay en el evangelista todavía ninguna especulación trinitaria, ni aclaración conveniente sobre el modo de la filiación divina del mesías. Probablemente piensa que Jesús fue *adoptado* como Hijo de Dios en el momento del bautismo (1,11): «Tú eres mi hijo querido, en ti tengo mi complacencia».

Es decir, Jesús es «Hijo de Dios» a partir de que éste lo adopta como tal. Antes es un mero hombre.

A medida que avanza el Evangelio se ve más claramente que Jesús pertenece desde el momento del bautismo a la esfera divina: las mismas potencias diabólicas lo confirman (3,11; 5,7) y un centurión pagano lo dice solemnemente al pie mismo de la cruz (¡sólo se percibe a Jesús en su sufrimiento y en la victoria sobre él!): «Verdaderamente este hombre era hijo de Dios»: 15,39. Marcos explicita la misma idea por medio de otras manifestaciones divinas que confirman la escena del bautismo: una voz de lo alto lo refrenda en la transfiguración (9,7): «Éste es mi hijo querido, escuchadle»; un ángel en la resurrección señalando la tumba vacía confirma que Jesús ha ascendido al ámbito divino. Marcos tiene buen cuidado de no ser ofensivo contra el monoteísmo judío: la dignidad celeste de Jesús es conferida por Dios; Jesús es el «santo de Dios» (1,24) por lo que Dios obra en él. De cualquier modo, el bautismo, la transfiguración y la resurrección indican al lector que la filiación divina de Jesús es real se explique como se explique. Precisamente por ser divino Jesús lucha contra Satanás derrotándolo en toda la línea.

Como preparación para que la gente crea en Jesús como «Hijo de Dios», Marcos lo presenta ante sus lectores utilizando la noción de «hombre divino», tan popular en el mundo griego: Jesús fue un hombre prodigioso que pasó su vida haciendo milagros y portentos; fue un maestro, consejero de almas y sanador, cuyos poderes sobrenaturales se debían a una fuerza interior extraordinaria gracias a una participación especial de la potencia divina. Para Marcos Jesús era ante todo un taumaturgo, pues la doctrina ocupa en su evangelio menos espacio que los hechos prodigiosos. La adopción de Jesús como hijo de Dios se traduce en toda su vida antes de la pasión en una cadena de prodigios que son como la cara externa y el brillo de su misión. Pero a la vez que utiliza Marcos esta presentación helenística de Jesús propone alguna corrección a ella: el evangelista presenta los milagros de Jesús más como causante del odio irracional de sus connacionales contra aquél —especialmente la clase dirigente— que como una prueba de su mesianidad (Mc). El fracaso final hace también que los prodigios de Jesús no pudieran medirse exactamente con los patrones helenísticos: el Nazareno sería un hombre divino ciertamente paradójico a los ojos de los griegos.

5.4. *Los que siguen a Jesús son la comunidad de la alianza reconstituida, verdadera*. Del relato de la institución de la eucaristía se deduce que los discípulos de Jesús (esta palabra es una de las predilectas

del autor del evangelio, que la utiliza 46 veces) forman la comunidad de la alianza verdadera con Dios fortalecida por la sangre del mesías. El Jesús de Marcos no habla de una «nueva» alianza, sino simplemente de «la alianza», y es que con un fin del mundo tan cercano no había tiempo para una nueva. Los discípulos que creen en Jesús le siguen y le pertenecen (9,41-42). Los lectores, si creen en el evangelio y toman partido por él, serán los discípulos de Jesús una vez que han muerto los primeros, los que le siguieron físicamente en vida.

5.5. *Jesús es más universalista que lo que podría esperarse de un judío observante*. Este rabino es por una parte un judío estricto, pero que rompe también, *según el evangelista*, con algunas costumbres fundamentales del judaísmo piadoso, como el ayuno o el rechazo del trato con pecadores; se enfrenta a las autoridades judías; se abre en cierto modo a los paganos (cf. n.º 5.7) y se contrapone de algún modo a la Ley (2,23; 3,1ss; 10,11, y sobre todo 7,1ss). Sin embargo, en ningún momento aparece en el Evangelio formulación alguna contra la validez salvadora de la ley de Moisés (cf. cap. 11, pp. 271s): el Jesús de Marcos sigue creyendo que en esta ley de Moisés, bien y profundamente entendida, está la salvación. Pablo había ido ya mucho más lejos.

5.6. *El fin del mundo está cerca*. No se sabe exactamente cuándo, pero ocurrirá «en esta generación» (Mc 9,1: puede ser un dicho retocado por la Iglesia primitiva, pero expresa bien el pensamiento de fondo de Jesús = en Mc 13,30). El reino de Dios, que es el centro de la predicación de Jesús en Marcos (1,15), supone el fin del mundo presente (catástrofes cósmicas de Mc 13). El reino de Dios es una entidad futura, cierto, aún no llegada, pero el tiempo de espera es muy breve (Mc 13,29: «Caed en la cuenta de que él [el Hijo del hombre] está cerca, a las puertas. Os aseguro que no pasará esta generación hasta que todo esto suceda»). Para Marcos el fin del mundo y la venida del «Hijo del hombre», esta vez en la plenitud de su mesianismo y como juez, se confunden o, mejor dicho, son prácticamente simultáneos. Como dijimos al principio, el Evangelio de Marcos es un drama apocalíptico. Cuando la escena final llegue a su culmen, vendrá el Hijo del hombre. Eso significa la conclusión feliz del drama y la llegada del fin.

5.7. *Ciertos rasgos de la vida de Jesús sirven a Marcos para iluminar la situación presente de su comunidad*. Así:

- La destrucción del templo de Jerusalén después del 70 le hacen ver en Jesús más que un simple profeta de la restauración a uno que vaticinó la destrucción del Santuario y se opuso de algún modo al judaísmo (11,15-19).

- Los conflictos sobre el sábado (2,23-28) y la pureza (2,16; 7,14-23) apoyan el distanciamiento de su comunidad respecto al judaísmo, con el que ya hay conflictos (cf. 10,30; 13,9).
- El bautismo de Jesús (1,9-12) y la institución de la eucaristía (14,12-25) son el inicio de los ritos actuales de su comunidad cristiana. El bautismo y la cena sustituyen al culto en el Templo.
- La vida de Jesús prefigura en algunos episodios el inicio de la expansión cristiana y el acceso de los paganos al evangelio: en 3,7ss se indica cómo desde los territorios paganos limítrofes a Galilea afluyen gentes a Jesús; éste pasa por esos territorios y obtiene cierto éxito (5,1ss); se encuentra con una mujer sirofenicia y cura a su hija (7,24-30); Jesús proclama que el Templo debería ser el lugar de oración también para los paganos (11,17), y una de las confesiones rotundas de que Jesús es Hijo de Dios procede de labios de un pagano (15,39).

6. *Autor*

Según una tradición que viene desde mitad del siglo II, procedente de Papías de Hierápolis (en una obra hoy perdida, *Explicación de las palabras del Señor*, de la cual Eusebio, *Historia eclesiástica* III 39,14-16, cita algunos fragmentos), el autor de este evangelio es Juan Marcos, *discípulo e intérprete de Pedro*, que recogió con cierto desorden pero con fidelidad la predicación y *memorias* del gran Apóstol. Este (Juan) Marcos era primo (?) de Bernabé, según Col 4,10, y aparece también nombrado en Hechos como compañero de Pablo: 12,12.25; 13,5; 15,37, con quien en algún momento no se llevó bien. La noticia de Papías, sin embargo, es objeto de crítica radical por parte de la inmensa mayoría de los estudiosos. Por varias razones:

- El Evangelio de Marcos no muestra una relación especial con Pedro; en todo caso su figura sale malparada en la obra, peor que la de cualquier discípulo. La figura de Pedro ocupa un lugar menos importante en este evangelio que en los de Mateo y Lucas.
- Las tendencias teológicas del Evangelio de Marcos son, en todo caso, más bien paulinas que petrinas.
- La composición de este evangelio por parte de su autor fue el producto de una recopilación de tradiciones previas, de diverso origen. Su Evangelio no consta sólo de «recuerdos de Pedro» puestos más o menos en orden.
- El autor comete errores geográficos increíbles al describir Galilea. Parece casi imposible que un seguidor de Pedro desconociera tan

paladinamente la geografía de la región. Se han señalado 5,1; 7,31 y 10,1 sobre todo. El más llamativo es 7,31: contraste el lector este texto con un mapa de la región. Es como si alguien dijera refiriéndose a la geografía del centro de la Península ibérica: «Voy de Guadalajara a Madrid pasando por Valladolid y Cuenca».

Por consiguiente, la tradición que señala a Juan Marcos, discípulo de Pedro, como autor del primer evangelio no es fiable. Pretende tan sólo situar al evangelio bajo el amparo de una autoridad indiscutible, Pedro, que por aquella época (naturalmente ya alejada en años de Jesús) se había convertido en figura venerable y en puntal de la Iglesia junto con Pablo. *En realidad el Evangelio de Marcos es una obra anónima*. Su autor no dijo nada de sí mismo en su escrito y se desconoce todo de él, salvo la sospecha, o casi mejor la certeza, de que era un cristiano de segunda generación. No vio a Jesús directamente, puesto que utiliza para su obra fuentes escritas, es decir, ciertas colecciones ya puestas por escrito previamente como se ha dicho. La famosa escena del joven envuelto en la sábana de 14,51 no nos ayuda en esta cuestión de la autoría.

7. *Lengua original del Evangelio de Marcos*

La lengua original de este Evangelio fue el griego sin duda alguna, y las diversas fuentes que se recogen en él debían estar ya probablemente escritas en esa lengua. El lenguaje no tiene traza ninguna de ser «griego de traducción», es decir, un griego con sabor a versión desde el arameo. Sigue circulando hoy día entre la gente la idea de que los Evangelios actuales se compusieron en arameo y que lo que tenemos es una traducción más o menos fiable de un texto primitivo. Es sorprendente para muchas personas que la tradición «biográfica» de Jesús se compusiera toda ella en griego. Pero es así, sin duda alguna. No conservamos ningún evangelio escrito en la lengua de Jesús, el arameo. Por esta razón los Evangelios forman parte no sólo de la historia de la literatura judía, sino de la griega. Las características del lenguaje de Marcos, simple y llano, lleno de detalles pintorescos, hacen pensar que su obra debía ser bastante bien entendida por un lector griego no cristiano. El autor se preocupa de traducir a esta lengua los términos arameos que utiliza en la narración, y los emplea quizá para orientar la mente de su lector hacia momentos de especial relación entre el antiguo y el nuevo Israel (los cristianos).

8. *Lugar de composición. Lectores potenciales*

Se ignora el lugar de composición de este Evangelio y la localidad, lectores o grupos a los que iba destinado, aunque se pueden formular algunas hipótesis a partir de los datos mismos del Evangelio. Desde antiguo se ha pensado que fue Roma la ciudad donde se compuso y con la vista puesta en lectores también romanos. Se ha dicho que el evangelio es una apología o defensa de los cristianos ante las autoridades romanas después de la guerra contra los judíos (66-70 d.C.), de modo que aquéllas pudieran distinguir bien entre las dos religiones, la cristiana y la judía. En el Imperio era peligroso ser judío después del gran levantamiento contra Roma. Esta tesis es muy sugestiva y la hacemos nuestra, aunque somos conscientes de que no puede probarse con total seguridad.

El evangelio de Mc está pensado y escrito con realismo, con historias y con dichos de Jesús, no a base de símbolos y complejas lucubraciones como otros escritos religiosos judíos de su tiempo. Escribe su autor en un tono muy sencillo, para ser entendido por su público, y pretende con claridad que su lector se vea implicado en lo que él cuenta. El autor ve en el lector el potencial discípulo y seguidor de Jesús al que se le dicen muchas cosas, como, por ejemplo, que esté preparado para llevar su cruz, como el Maestro (8,34), pero también que va a participar personalmente en los acontecimientos terribles pero gloriosos de los últimos días del mundo, que se retrasan, pero que llegarán sin duda pronto (Mc 13)... y, desde luego, que la vida no termina en la cruz, sino en la resurrección. Estos lectores potenciales de Marcos no son judíos, pues el autor se cuida de traducir los términos hebreos o arameos que aparecen en el texto y de explicar las costumbres hebreas. El Evangelio de Marcos es ya una obra de propaganda religiosa para lectores paganos. Son o bien cristianos que comienzan el camino de una nueva fe desde el paganismo («temerosos de Dios»), o paganos directamente que pueden sentir cierta atracción por saber algo de Jesús.

Capítulo 14

EL EVANGELIO DE MATEO

Mateo ofrece bastantes variaciones sobre Marcos debidas a un plan de reelaboración del material ante sus ojos. Es como una edición nueva, ampliada y corregida, del Evangelio de Marcos. La comunidad en la que nace este Evangelio es también distinta a la comunidad del primer evangelista; sus preocupaciones y teología son diferentes y la imagen misma de Jesús presenta otros colores y dimensiones. Para Mateo el mesías, de Israel y del mundo, probado por sus hechos milagrosos y las profecías de la Escritura, es el nuevo intérprete absoluto de la Ley y habla hoy a la comunidad y al mundo.

Si se acepta la «Teoría de las dos fuentes», tal como se explicó en el capítulo 11, el Evangelio de Mateo es posterior al de Marcos: sus fuentes prácticamente seguras, en opinión de la mayoría de los estudiosos, son el Evangelio de Marcos y la fuente Q. A este material añade el nuevo evangelista una rica tradición oral propia al principio y al final del esquema del primer evangelio: nacimiento y primeros momentos de Jesús, y unas historias después de la resurrección. Esta tradición procede en su mayor parte de las comunidades cristianas de Judea y Galilea.

El interés cada vez mayor por la búsqueda del Jesús histórico hace que se suela conceder más importancia al Evangelio de Marcos que al de Mateo, porque se cree comúnmente que el primero es más cercano a lo sucedido realmente en la vida de Jesús. En la Iglesia antigua, sin embargo, el Evangelio de Mateo gozó de una prioridad absoluta sobre Marcos (y los demás; p. 58) entre otras razones porque Mt es el único que presenta a Jesús fundando una Iglesia (16,16) como institución distinta de la sinagoga judía y dando las primeras y breves instrucciones para su buen funcionamiento (sobre todo cap. 18).

Como autor, Mateo se sitúa frente a un Evangelio completo, el de Marcos, pero se siente insatisfecho con lo que tiene ante sus ojos. Sobre él efectúa más de un centenar de correcciones importantes, y lo complementa además con materiales suplementarios. Esta manera de actuar de un autor evangélico respecto a otro casa mal con cualquier doctrina de la inspiración verbal de la sagrada Escritura. Leyendo entre líneas se descubre que el Evangelio de Mateo se presenta en su conjunto como una «vida de Jesús» que sirve de manual para el maestro cristiano —«el buen escriba que saca de su tesoro cosas antiguas y nuevas», tal como lo define el Evangelio mismo en 13,52—, de modo que éste pueda encontrar material para su predicación comunitaria, para la liturgia o para su enseñanza en la catequesis. El «evangelio» como mensaje de Marcos se hace ya más un «libro» en Mateo, y los discípulos de Jesús forman «una Iglesia». Ésta cree en la venida de Jesús, sí, pero la ve cada vez más lejos en el tiempo (25,5: el «novio», el mesías, tarda) que los lectores del Evangelio precedente, el de Marcos.

1. *Claves generales de lectura*

Un análisis del contenido de Mateo no sólo es interesante por sí mismo, sino también por aquello que cambia, añade u omite respecto a su base, Marcos. El lector entenderá mejor el contenido del Evangelio de Mateo si utiliza una *Sinopsis* que le presente los Evangelios en columnas paralelas, pues le ayudará enormemente a percibir las alteraciones que introduce Mateo. Éstas son un indicio claro de su pensamiento propio. Hemos indicado ya que en castellano tenemos una buena *Sinopsis*, la de José Alonso y A. Vargas Machuca (Bibliografía). Mateo realiza su trabajo de «edición» del material ante sus ojos no a tontas y a locas, sino siguiendo un plan concreto y con unos intereses teológicos precisos. En líneas generales son tres las ideas principales que guían su tarea:

- Jesús es el cumplimiento de las promesas divinas hechas a Israel. Mateo utiliza una y otra vez el esquema «promesa» (Antiguo Testamento) / «cumplimiento» (Jesús).
- Jesús es el nuevo Moisés que proclama una nueva ley. Esta ley es la antigua, cierto, pero interpretada por Jesús. Los cristianos deben regirse por esta nueva ley.
- Jesús funda una Iglesia, que tiene la misión de congregar discípulos y predicar el Evangelio. En este libro se recoge todo lo que puede

interesar a la Iglesia, como enseñanzas doctrinales de Jesús, normas éticas, etc. Todo el Evangelio va orientado a ser la narración fundacional de la Iglesia.

2. *Estructura*

En líneas generales Mateo sigue el esquema de Marcos. Esto es especialmente claro a partir de 14,1. La utilización del material de la fuente Q (una colección de sentencias de Jesús de tono muy judío por lo que a Mateo le interesaba mucho), obligaba a Mateo a modificar la estructura de su base principal, Marcos. Además hay otros cambios condicionados por varios impulsos:

• *El deseo de ofrecer una «biografía» más completa de Jesús*. Mt progresa sobre la intención de Marcos de corregir el desinterés de Pablo por la vida terrena de Jesús. Para Mateo los hechos y dichos del Maestro antes de su muerte y resurrección *son fundacionales*, tienen trascendencia en sí mismos y fundamentan una Iglesia. Esta intención de completar se nota sobre todo en el añadido de historias sobre la infancia de Jesús y tras la resurrección. Las normas helenísticas de un relato biográfico prescribían que se narraran también los hechos maravillosos de la infancia del héroe: había que incorporar referencias a la importancia futura del recién nacido (2,2), su nacimiento milagroso, los peligros y acechanzas en el entorno de su nacimiento y primeros meses de vida y la milagrosa salvación del infante (2,1ss; 2,13ss). La dignidad divina de Jesús se pone de manifiesto ya en los primeros momentos, pues su nacimiento es extraordinario, virginal, en contraposición al de sus hermanos (Mt 1,25; cf. p. 79). Para esos primeros días de Jesús Mateo utiliza como material de base narraciones populares que corrían ya entre los cristianos, y las emplea para transmitir un mensaje teológico muy preciso: Jesús es Hijo de Dios ya desde su nacimiento; todos los signos que rodean sus momentos iniciales en este mundo presagian una grandeza sin igual. El soberano que el mundo espera no es el Emperador (Virgilio, *Égloga* IV), sino Jesús que viene del Oriente (se creía que el salvador vendría desde allí) y al que adoran altas esferas religiosas de los paganos (los magos).

Por el lado de la conclusión del Evangelio los relatos de las apariciones del Resucitado parecían ser exigidos por el pobre final de Marcos (que termina en 16,8; el resto, vv. 9-20, es un añadido secundario de otra mano que responde justamente a la misma necesidad

que sintió Mateo), donde sólo se leía: «Id a decir a sus discípulos y a Pedro que Jesús os precederá a Galilea. Allí lo veréis, como os ha dicho». Al ampliar el marco de la «vida» de Jesús diseñado por su antecesor, Mateo continúa la tendencia de ir en contra de la visión paulina, mostrando un interés aún mayor por el Jesús terreno. Para Mateo toda la vida de éste tiene un significado y será *interesante en sí misma*, especialmente por su doctrina. Jesús fue ante todo un maestro.

• *El deseo de agrupar un material desordenado*: Mateo ofrece series ordenadas de milagros; grandes discursos que reúnen y ordenan la doctrina de Jesús; colecciones de parábolas. Los capítulos 3-13 de Mt muestran desviaciones en la estructura de la obra de su antecesor porque a Mateo no le interesa sobre todo la cronología, sino el orden.

• *El deseo de abreviar y recomponer el material de Marcos que le parece menos interesante*, poco serio o demasiado pintoresco en detalles, sobre todo en los relatos de curaciones (compárese, por ejemplo, Mt 8,28-34 con Mc 5,1-17; Mt 9,18-26 con Mc 5,21-43). El espacio ganado con las abreviaciones lo rellena preferentemente aumentando los dichos de Jesús que manifiestan su *doctrina*:

a) Algunos pasajes de Marcos están eliminados sin razón alguna en apariencia, como varias curaciones (de un poseso, Mc 1,23ss; de un sordomudo, Mc 7,32ss, de un ciego, Mc 8,22ss).

b) Otras desviaciones respecto a su antecesor suelen tener alguna explicación: por ejemplo, el material de los discursos de Jesús está ordenado en cinco grandes sermones, no más, porque cinco son los libros de la ley de Moisés, el Pentateuco. Los milagros contados por Marcos son reunidos por Mateo en un ciclo de grandes hazañas de Jesús (Mt 8-9), porque así destaca más la grandeza del personaje. En otras ocasiones Mt omite o cambia textos de Mc que no dejan en buena luz a personajes que a él le merecen respeto, por ejemplo, la familia de Jesús (Mc 3,21, en donde aparece que los familiares piensan que Jesús está loco, ha sido omitido por Mateo). El evangelista aminora la crítica de su antecesor respecto a los discípulos. Éstos son menos torpes para creer (cf. Mt 14,3) y pasan de *no tener fe* a tenerla, aunque aún *escasa* (compárese Mt 8,26 con Mc 4,40). En Mateo los discípulos comprenden mejor, reconocen con más facilidad a Jesús como Hijo de Dios, y pasan así a ser los representantes de la comunidad fundada por Jesús. El tratamiento de la persona de Jesús es especial: omite o cambia de Marcos todo aquello que pueda menoscabar la gloria o dignidad del personaje: compárese Mt 9,22

con Mc 5,30-31 (Jesús podría pasar por ignorante); Mt 13,58 con Mc 6,5 (podría parecer que Jesús era incapaz de hacer un milagro); Mt 19,16-177 con Mc 10,17-18 (Jesús también puede ser llamado bueno como Dios).

Respecto a la estructura propiamente tal del Evangelio hay que decir que no hay dos comentaristas que dividan la obra de Mateo de la misma manera. Una división muy antigua pero que parece acertada para entender el Evangelio podría ser la siguiente:

1. *Introducción*: Genealogía y nacimiento de Jesús.

2. *Cuerpo del Evangelio* dividido en *cinco grandes secciones*: cinco libros de la nueva ley de Jesús. Cada una de estas secciones o bloques contiene: *a*) una parte narrativa, mezclada a veces con contenidos doctrinales sueltos; *b*) un sermón que representa una sección de la nueva ley interpretada y proclamada por Jesús como el nuevo Moisés.

En esta primera parte Galilea cumple la función de tierra prometida en la que se cumplen los oráculos de los profetas (4,12-16).

3. *Una conclusión* solemne dividida en las partes siguientes: *a*) historia de la pasión y muerte del mesías; *b*) resurrección del mesías y apariciones; *c*) mandato de evangelización universal.

En esta segunda parte Jerusalén desempeña el papel de lugar en el que se cumple el destino final de Jesús en la cruz..., y su resurrección junto con la misión universal.

3. *Intereses teológicos del Evangelio de Mateo*

Los rasgos peculiares de Mateo en comparación con el de Marcos son los siguientes:

- En la *doctrina sobre la Iglesia* es de destacar en Mateo el interés en todo lo que afecte a ella. Este hecho indica que el autor del Evangelio se ve ya a una distancia temporal considerable desde la muerte de Jesús. Es único entre los cuatro evangelios el pasaje en el que Jesús funda la Iglesia: Mt 16,16. En el capítulo 9 (pp. 215ss) hemos discutido ya este texto en el que Mt expande la base de Marcos para añadir las palabras fundacionales de la Iglesia, y hemos sostenido como muy probable que éstas no procedan del Jesús histórico, sino que reflejen el momento de Mateo ya que debieron ser pronunciadas por un profeta cristiano. Para Mateo, la Iglesia es un grupo de seguidores de Jesús distinto al de los Doce; está bien constituido, con su jefe al

frente, y posee una cierta organización (aunque todavía se perciben en ella profetas y maestros itinerantes, cf. Mt 10) con su correspondiente disciplina (Mt 18). La Iglesia debe expandir la doctrina de Jesús (Mt 28,20), el Evangelio, hasta el final de los tiempos, que se imaginan más bien lejanos (24,14 y 28,16-20). El sustento de esta entidad, la Iglesia, es la presencia real de Jesús en medio de ella (28,20).

- La cuestión del *retraso de la parusía* es resuelto por Mateo de la siguiente manera: vendrá sin duda alguna, pero se retrasará un poco. No es tan inminente como creía el Evangelio de Marcos (cap. 13). Es voluntad de Dios que el tiempo intermedio sean los años en los que la Iglesia predique el Evangelio por todo el mundo: hasta ese momento no vendrá el final: «Se proclamará esta buena nueva del Reino en el mundo entero para dar testimonio a todas naciones. Y entonces vendrá el fin» (24,14).
- *El problema teológico que supuso la destrucción del Templo* (sede de la presencia de Dios según las creencias judías) fue resuelto por Mateo según pautas muy parecidas a las que utilizó el judaísmo normal para sobreponerse a la catástrofe. Sabemos ya que ante la forzada ausencia del Santuario el judaísmo se concentró en la observancia de la Ley, en la piedad interior, en la oración y en el culto centrado en la Sinagoga. El judeocristianismo de Mateo suplió la ausencia del Templo (ausencia que su comunidad no sintió tanto como el grupo de cristianos de Jerusalén) concentrándose también en la Nueva Ley interpretada y proclamada por Jesús y en el nuevo culto centrado en sus «sinagogas» propias en torno a la eucaristía.
- La *ley de Moisés*, reinterpretada por Jesús, sigue siendo válida como exigencia para la salvación aun después de la venida del mesías Jesús. Aquí la toma de posición antipaulina parece evidente. Mateo se opone a la tesis de que basta la fe sola para que el hombre sea «justificado» (ser declarado libre de pecado por Dios), es decir, para que consiga la salvación. Las frases atribuidas a Jesús en defensa de la validez salvadora de la Ley para quienes le siguen son contundentes, como se muestra en 5,17-18: «No penséis que he venido a abolir la Ley y los profetas. No he venido a abolir, sino a dar cumplimiento. Sí, os lo aseguro: el cielo y la tierra pasarán antes que pase una i o un ápice de la Ley sin que todo se haya cumplido». En 7,24 insiste el Jesús de Mateo en la necesidad de las obras: «Aquel que escucha mis palabras y las pone por obra...» (igual en 28,20).

Por otro lado, el Evangelio de Mateo alberga sentencias aparentemente contradictorias respecto a la eficacia de la ley de Moisés. Por una lado, hallamos un pasaje, 23,2, en el que se llega a recomendar

la enseñanza de los fariseos. Por otro, la quinta antítesis del bloque 5,21-48 (vv. 38-42) presenta a Jesús interpretando un pasaje del Libro del Éxodo de modo que supone una abrogación de las directrices sagradas: «Habéis oído que se dijo: *Ojo por ojo y diente por diente* [Ex 21,24]. Pero yo os digo: no resistáis al mal». Los comentaristas no se recatan en afirmar que el texto de Mateo dibuja a un Jesús que se opone al pasaje del Éxodo, y se toman notables esfuerzos por encontrar una vía de conciliación. Probablemente hay en Mt un reflejo de la oposición de dos materiales contradictorios: por un lado, las palabras respecto a la Ley que provenían del Jesús histórico dentro de un marco puramente judío, y que el evangelista respeta; por otro, la interpretación del evangelista, ya judeocristiana, que refleja la teología de su comunidad un tanto diferente a la de Jesús. Otros estudiosos apuntan a que la solución a semejante antinomia radica en lo siguiente: por una parte, el evangelista hace que Jesús se pronuncie claramente (5,17-18) contra ciertos elementos de su comunidad que defendían la tesis paulina de que la observancia de la Ley no era necesaria para la salvación. Y el evangelista mismo, por otra, con su labor redaccional se opone a ciertos miembros de su grupo demasiado legalistas, recalcando la necesidad de la ley de Moisés, sí, pero interpretada por una instancia superior que es el Maestro, divinizado (5,21-48); *éste tiene potestad incluso para alterarla*.

Mateo señala continuamente que Jesús está indicando que se debe entender la Ley de otro modo (antítesis de 5,21-48). Frente a los judíos que rodeaban o vivían junto a Mateo y que se agrupaban aún más en torno a la Ley eterna, el evangelista afirma que Jesús la ha precisado, completado y redefinido. La nueva ley es la de Moisés, sí, pero tal como la entiende y revela Jesús. Son tres los puntos principales de tal enseñanza:

1. La Ley se resume en el precepto del amor: 5,43.48; 7,12; 22,34-40.
2. No vale la mera observancia externa de la Ley: 9,13; 12,7.
3. La tradición oral no debe prevalecer contra el espíritu de la Ley (las «antítesis»: 5,21-48).

Una vez desaparecido el Maestro, los discípulos verdaderos deben continuar la misión de reinterpretar la nueva ley de Jesús. Hay muchos cristianos que no siguen las pautas verdaderas: éstos son los «falsos profetas» de 24,11-12. Los discípulos auténticos son los «escribas y maestros» de la comunidad que interpretan a su vez esa nueva ley sacando del tesoro antiguo (el Antiguo Testamento) y del nuevo (la tradición de Jesús) las riquezas necesarias para entenderla o

acomodarla a los momentos precisos (13,52). Así pues, la intención fundamental de Mateo es que la doctrina de Jesús se transforme en la norma de su grupo de seguidores, bien constituido ya en Iglesia. La utilización de esta palabra, en griego *ekklesía*, no es casual puesto que se emplea en la versión de los LXX para indicar la congregación o pueblo de Dios reunido en la travesía del desierto. La Iglesia tiene la misma función.

Si se compara esta posición mateana respecto a la Ley con la ya conocida de Pablo, no hay más remedio que confesar que en el seno del cristianismo del siglo I se albergaban posiciones teológicas difícilmente conciliables. En honor a Mateo quizás haya que decir que él se oponía más a una interpretación «libertina» de la teoría de la «justificación por la fe» (cf. pp. 278ss) que a la esencia misma del pensamiento paulino.

• En la *cristología* hay que señalar en primer lugar cómo Mateo presenta insistentemente a Jesús como el cumplimiento absoluto de las Escrituras antiguas siguiendo el esquema conocido de «promesa / cumplimiento». Jesús es la culminación de todo lo preanunciado por los profetas. El artificio literario para recalcar esta idea es repetir continuamente a los lectores la frase: «Y esto ocurrió para que se cumpliese la Escritura...», frase que introduce lo que la investigación denomina «citas de cumplimiento». Son en total 10: 1,22; 2,15; 2,17; 2,23; 4,14; 8,17; 12,17; 13,35; 21,5; 27,9. Al principio Mateo repite la fórmula con más frecuencia. Luego, cuando el lector está ya acostumbrado, más de tarde en tarde.

En Mateo se percibe un avance sobre Marcos respecto a claridad con la que se presenta la filiación divina de Jesús. La posición del evangelista es la de exaltar todo lo posible la dignidad suprahumana de éste. Es Hijo de Dios no ya desde el bautismo, en un acto de adopción (Marcos), sino por su misma concepción milagrosa (Mt 1-2: relatos de la concepción e infancia de Jesús). Su estatus *se confirma* en el bautismo donde la voz celeste proclama *a todos*, no sólo a Jesús (contrastar Mt 3,17 con Mc 1,11), la dignidad divina de éste. Pero Mateo es, como Marcos, cuidadoso con el sentimiento monoteísta del judaísmo: esa dignidad procede toda de Dios. En 28,28 el Jesús de Mateo afirma: «Se me ha dado todo poder en el cielo y en la tierra», y en 11,27: «Todo me ha sido entregado por mi Padre...».

La filiación divina está unida con la cualidad de Jesús como mesías. Mateo reduce un poco la teoría de Marcos sobre el «secreto mesiánico»: los discípulos reconocen que aquel es Hijo de Dios, 14,33, y la confesión de fe de Pedro es de gran intensidad: 16,14ss. Jesús es,

pues, el mesías verdadero, pero su mesianismo —como señalaba también su antecesor, Marcos— contiene como elemento indispensable el sufrimiento y el fracaso. El mesías de Mt es ya claramente el Siervo doliente de Isaías, personificado (8,17). Aunque la cita del profeta Isaías en el evangelio de Mt aún no está unida a una mención expresa del «Hijo del hombre», ya falta poco para ello.

Diferenciándose de la posible crítica de Marcos (véase el pasaje Mc 12,35-37 donde se pone en duda que el mesías tenga que ser necesariamente hijo de David) y de acuerdo con su concepción sobre la ley de Moisés, insiste Mateo en que Jesús es auténtico «Hijo de David», y lo resalta por medio de una genealogía en el solemne principio de su evangelio. Pero Mateo se aparta a la vez conscientemente de la concepción tradicional de mesías estrechamente relacionada con ese título tan judío y continúa el proceso de «desjudaización» analizado en pp. 335 y 403s. En el relato de las tentaciones (4,1-11) el Jesús de Mateo renuncia no a un *falso* mesianismo, sino a la concepción mesiánica tradicional judía que implicaba la aspiración a un poderío político de Israel sobre todas la naciones del mundo. Es Mateo quien ve que este tipo de mesianismo tradicional no puede conectarse fácilmente con su concepción de la Iglesia, un Israel nuevo que da nuevos frutos (21,43) y de estructura universal, pues está constituida también por paganos convertidos a quienes se predicó el evangelio (28,19).

El segundo evangelista elabora con mayor precisión que Mc los rasgos pacifistas de Jesús («Aprended de mí que soy manso y humilde de corazón». 11,29) y hace hincapié especial en el hecho de que el Jesús histórico no impulsó de modo directo una militancia política activa contra los romanos. Jesús es contrario a cualquier «ruido de sables» o intentona militar contra el Imperio romano (26,52: «Vuelve tu espada a su sitio, porque todos los que empuñan la espada, a espada perecerán») rechazando la ayuda guerrera de doce legiones de ángeles que combatirían por él contra los romanos y sus colaboradores judíos de las clases superiores. Mateo introduce en el relato de la Pasión a la esposa de Pilato, que manifiesta la inocencia de Jesús respecto al cargo de sedición contra Roma (27,19); la catástrofe de la caída y saqueo de Jerusalén (70 d.C.) es un castigo divino contra un pueblo deicida, 21,43, y a la vez un encargo de misión: «Se os quitará el reino de Dios para dárselo a un pueblo que rinda sus frutos».

• *La ética de Mateo* se resume en dos formulaciones netamente judías: la «regla de oro» (7,12 = Dt 6,5: «Cuanto quisiereis que os hagan a vosotros los hombres hacédselo vosotros a ellos, porque ésta es la Ley y los Profetas») y el doble mandato del amor (22,27-40 =

Lv 19,18). Su impulso fundamental, la «imitación de Dios» (5,48), es también muy judío.

4. *Autor y lengua original*

Según la tradición del escritor cristiano del siglo II Papías de Hierápolis (ya mencionada a propósito del Evangelio de Marcos, cf. p. 340), Mateo, uno de los Doce, fue el primer evangelista y compuso su historia de Jesús en hebreo (arameo), que cada uno tradujo como pudo. Pero la crítica no acepta esta opinión por dos razones fundamentalmente:

- En primer lugar, porque el Evangelio de Mateo llegado hasta nuestros días no es una traducción del arameo, sino una obra compuesta originalmente en griego. Recuérdese que Mateo utiliza como base de su escrito a Marcos y la fuente Q, ambos redactados ya en lengua griega. Por tanto, o bien ese «Mateo arameo» se ha perdido, o bien el «Mateo» que poseemos es otro evangelio.
- No es posible tampoco que haya sido compuesto por uno de los Doce, pues éste tendría información de primera mano y no seguiría tan extensamente fuentes previas... y en griego. El autor de Mt es un escritor cristiano de segunda generación, puesto que utiliza textos escritos. Por tanto, parece quedar excluido que sea uno de los Doce, el publicano Mateo/Leví, cuya vocación se narra en Mt 9,9.

Algunos estudiosos han supuesto que este desconocido autor pertenece a una «escuela de escribas cristianos» por su modo de manejar las Escrituras y porque se puede ver una alusión al propio autor en la mención al buen «escriba» que saca de su tesoro cosas viejas y nuevas (13,52). Esta suposición, sin embargo, no se puede probar aunque sea atractiva. Por tanto, no se sabe *quién es verdaderamente el autor del Evangelio de Mateo*. El que la tradición eclesiástica lo haya puesto bajo el nombre de un discípulo de Jesús es sólo un intento de dar autoridad a un Evangelio muy querido e importante por su riqueza doctrinal para el buen desarrollo de una Iglesia aún con pocos años.

El autor es ciertamente un judío helenizado, pero de tradición palestina (conoce muchas sentencias de Jesús recogidas por la comunidad cristiana palestina), docto en las Escrituras, que vive y compone su evangelio dentro de una comunidad judeocristiana mixta, con mezcla de otros creyentes procedentes del paganismo: «Vendrán del Oriente y del Occidente y se sentarán a la mesa de Abrahán, Isaac y Jacob en el reino de los cielos» (8,11). Su grupo está casi separado

de la Sinagoga, y se encuentra en fuerte tensión respecto al nuevo judaísmo «oficial», el que se desarrolla después de la caída de Jerusalén (el que rápidamente evolucionará como «judaísmo rabínico»). La comunidad de Mateo se permite decir que las sinagogas oficiales son «sus sinagogas», las de «ellos» (Mt 4,23), pero no ha roto sus lazos definitivamente con ese judaísmo. Hay que seguir pagando la contribución al Templo (Mt 17,24-27), aunque el «nuevo Israel», la Iglesia, tenga su código legal propio: la antigua Ley más las interpretaciones de Jesús. Este conjunto lleva a su grupo a ser más cumplidor y perfecto que la masa común de los israelitas: «Si vuestra justicia no supera a la de los escribas y fariseos no entraréis en el reino de los cielos» (5,20). Al igual que Pablo, la comunidad de Mateo piensa que su ideología judeocristiana es el judaísmo más perfecto y que es en realidad la verdadera competencia al judaísmo oficial (cf. Mt 9,13) que empieza a levantar cabeza en esos momentos, tras la guerra judía, bajo la égida de Yohanán ben Zakkay (cf. 23,8: «Pero vosotros no os hagáis llamar *rabbí*, porque uno solo es vuestro maestro y todos sois hermanos»). El Evangelio de Mateo, con su vigorosa cristología, con las precisiones al concepto de mesianismo y con una recia diatriba contra los escribas y fariseos, hipócritas (6,2;23,13), es en su trasfondo una polémica contra los nuevos jefes de ese judaísmo oficial.

Tal como se deduce de la escena final de su Evangelio (28,19), este judío cristiano tiene un enorme interés por la tarea misionera de su nueva fe. Su primera intención era confirmar en la fe a los que ya la tenían puesta en Cristo Jesús, y en segundo lugar pero con la misma fuerza proclamar la necesidad de una misión a todo el mundo, ciertamente, pero sobre todo a los judíos a la vez tan cercanos y lejanos, a quienes intenta convencer de que deben ver en Jesús al mesías, y de que acepten la Ley mejorada por Jesús (¡ya no hay Templo!), que es el nuevo Moisés.

5. *Lugar y fecha de composición*

No es posible tampoco determinar el lugar de composición del Evangelio de Mateo. Se ha argumentado que en Mt 17,24ss se afirma que un estáter es una moneda que vale dos didracmas, y que sólo en Antioquía y Damasco tenía el estáter ese valor. Por tanto —se dice— el Evangelio se compuso en una de esas dos ciudades. Esta opinión es muy plausible y encaja bien con el ambiente judeohelenístico del Evangelio, pero no absolutamente segura.

La fecha de composición es aproximada: después de Marcos; posterior a la destrucción de Jerusalén (año 70, que se presupone en 22,7; 23,38) y anterior al Evangelio de Juan (que conoce el material sinóptico). Por tanto, en torno al 80 o 90 del siglo I.

Capítulo 15

EL EVANGELIO DE LUCAS

El Evangelio de Lucas representa un mundo diverso al de los otros dos evangelistas sinópticos aunque sólo sea porque su obra no es un «evangelio» como los otros dos, sino que tiene dos partes. La segunda, inseparable de la primera, son los Hechos de los apóstoles. Si para Mateo el pasado de Jesús se hacía presente por medio del cumplimiento de las profecías de la Escritura y por la observancia de la Ley interpretada por Jesús, para Lucas el tiempo de Jesús es de verdad algo pasado, distinto del tiempo de la Iglesia que le ha tocado vivir. Esto significa que Lucas tiene una nueva concepción de la historia, lo que determina cómo el evangelista recibe, cambia y adapta la tradición.

Hoy se reconoce casi unánimemente que los dos textos, Evangelio y Hechos, forman dos partes de una única obra. Los argumentos de la investigación para sostener esta propuesta son fundamentalmente tres:

1. El comienzo de los Hechos hace referencia al libro anterior con igual dedicatoria (a Teófilo; primer libro / segundo: Hch 1,1).
2. El comienzo de Hechos va unido al final del Evangelio.
3. El estilo y las ideas teológicas son similares.

Las diferencias se deben a que las dos partes de la obra tratan de personajes distintos y para dibujarlos el autor usa fuentes distintas. Esta obra doble fue dividida luego por un simple motivo externo probablemente, aunque poderoso, su notable extensión: Lucas-Hechos no caben en un rollo único de papiro o pergamino; sí cómodamente en dos. Sin embargo, se ha hecho ya una costumbre abordar las dos partes por separado como si fuesen obras distintas. Así se hace también en esta *Guía*, teniendo en cuenta sobre todo que hay un fundamento objetivo que ayudó en el proceso de separación: la primera parte, el «Evangelio», trata sólo de Jesús de Nazaret; la segunda,

prácticamente sólo de sus discípulos, en especial de Pedro y de Pablo. Lucas, además, debió de componer su segunda parte, los Hechos, tras un notable intervalo temporal, pues parece como olvidarse de lo que había escrito al final de la primera: el empalme es imperfecto. Las dos diferentes versiones de la ascensión de Jesús que ofrece la doble obra no casan entre sí: en el Evangelio la ascensión tiene lugar en Jerusalén *el mismo día de la resurrección* (24,13 indica una acción que llega hasta el final en una sola jornada). En los Hechos, por el contrario, se afirma que Jesús «se apareció a sus discípulos durante cuarenta días» antes de subir al cielo (Hch 1,3).

1. *Claves de lectura del Evangelio de Lucas*

• Lucas se muestra con más claridad aún que Mateo insatisfecho con los escritos evangélicos anteriores y pretende escribir su versión propia ofreciendo una «narración ordenada» (Lc 1,3) que presupone una investigación personal. La narración se basa en las noticias transmitidas desde el principio por «testigos oculares y servidores de la Palabra», es decir, por testigos visuales y compiladores de tradiciones de la primera y segunda generación respectivamente: el evangelista vive, pues, más tarde, en una tercera generación de cristianos. Lucas pretende ser tenido por historiador concienzudo, y al aceptar como base a Marcos y a la fuente Q, muestra que los considera fiables históricamente, aunque con algunos reparos.

Cuestión diferente es si Lucas consigue o no su propósito de ser un historiador imparcial y verdadero, pues tanto su mentalidad moldeadora de los acontecimientos como las fuentes utilizadas por él no están estrictamente interesadas en la historia, sino en la proclamación. Por ello, la crítica moderna duda un tanto de la eficacia de sus buenos deseos. Por un lado, parece respetar sus fuentes. Así, casi todos los investigadores están de acuerdo en que Lucas respeta más que Mateo el orden y el vocabulario de la fuente Q, que le sirve de base en muchos pasajes. Pero, por otro, parece estar mal informado o ser poco objetivo: el larguísimo viaje de Jesús a Jerusalén de 9,51-18,14 es una ficción literaria e histórica y para hacerle un hueco debe borrar parte de Marcos; la positiva eliminación de Galilea de todas las historias pascuales con la consiguiente ventaja absoluta de Jerusalén no encaja con otros evangelios. En la segunda mitad de los Hechos el personaje principal es Pablo, pero el autor parece ignorar la existencia de cartas del Apóstol y desde luego no presenta bien la

teología del maestro, pues lo dibuja como un estricto fariseo aunque Pablo llevaba ya tiempo negando la validez de la Ley como vía de salvación (Hch 23,9).

- La obra completa está escrita después de la caída de Jerusalén y su templo, con sus implicaciones teológicas como hemos visto ya en otras ocasiones. Por tanto después del año 70 d.C. Como ocurre con los otros evangelistas, la situación de la comunidad en la que escribe determina la elección del material y deja traslucir sus preocupaciones y situación social a través del texto.
- La Iglesia en que vive el autor es ya una realidad bien instalada en el mundo. Por ello el autor tiene que dar cuenta del retraso de la parusía.
- Los lectores potenciales son fundamentalmente de procedencia gentil, aunque son muy conscientes de su unión con la historia de Israel.
- El autor se ha formado una concepción especial de la historia en general y de la «historia de la salvación» en particular. Aunque no utiliza estas expresiones, Lucas tiene muy claro que Dios ha dividido la Historia en varios segmentos o «tiempos»: antes de la venida de Jesús / la vida de éste / los años después de la resurrección y ascensión a los cielos hasta la parusía. La Iglesia vive en estos años y tiene una misión que cumplir. Volveremos sobre este punto en el apartado 3.
- Las ciudades de Jerusalén y de Roma no son sólo lugares geográficos, sino puntos esenciales en los que se desarrolla la historia de la salvación.
- A Lucas le interesa que el cristianismo no tenga problemas dentro del Imperio romano. Durante la vida pública y la pasión de Jesús sólo los judíos son culpables de lo malo que ocurre, no los romanos.
- La fe cristiana es única. Siempre fue la misma y no cambia. Desde el principio, la vida terrena de Jesús, se ha formado una doctrina que han transmitido sin tacha los apóstoles gracias al Espíritu.
- El Espíritu tiene un papel preponderante tanto en la vida y ministerio de Jesús (= Evangelio) como en el de la Iglesia (= Hechos).

Estos puntos de vista se deducen de *una lectura atenta y de la impresión global que produce la doble obra* en el lector atento. Lo mismo que en el caso del evangelista Mateo, el lector obtendrá gran provecho de una detenida comparación de Lucas con su base, Marcos, por medio de la *Sinopsis* (Bibliografía).

2. *Estructura*

Lucas ha utilizado sus fuentes (Evangelio de Marcos - fuente Q - Material propio) no como Mateo, entrelazando materiales para formar conjuntos, sino ordenándolos en bloques y disponiéndolas de manera sucesiva: admite unos y elimina otros. Como base principal toma el Evangelio de Marcos, pero añade por delante y detrás, como Mateo, los relatos de la infancia y las apariciones tras la resurrección. El material distinto de Marcos, el de la fuente Q y el del resto de las tradiciones peculiares que le llegaron («material propio»), fue dispuesto por Lucas en dos grandes bloques, denominados «intercalaciones o interpolaciones lucanas»:

1. la «pequeña» intercalación va de 6,20 a 8,3;
2. la «gran» intercalación, o viaje a Jerusalén, de 9,51 a 18,14.

Para hacer un hueco a estos bloques (probablemente Lucas pensaba llenar *dos* rollos de papiro, no más) el evangelista omite Mc 6,1-9,50. Dentro del esquema de Mc Lucas introduce también otro pequeño material y efectúa algunos otros cambios. Este modo diferente de disponer sus fuentes hace que la idea que se forma el lector del transcurso de la vida de Jesús sea un tanto distinta de la conocida a través de Mc y Mt. Su esquema es, sin embargo, bastante claro y similar al de Mateo. Si se dejan aparte la introducción (1,1-4), las narraciones de la infancia 1,5-2,52), y la preparación de la vida pública de Jesús (3,1-4,13), parece como si Lucas dividiera la subsiguiente actividad de Jesús en tres momentos:

a) Ministerio en Judea y Galilea (3,1-9,50).

b) Largo viaje a Jerusalén (9,51-19,27) que tiene su punto central en el lamento de Jesús sobre una Jerusalén infiel (11,49-51).

c) Estancia en la capital (19,28-24,53). El Evangelio empieza y acaba en Jerusalén.

Esta división deja traslucir una concepción básica de Jesús:

a) Él es el Hijo de Dios, como se ve por su prodigioso nacimiento, su doctrina y sus milagros.

b) Pero Jesús es también un profeta/mesías doliente que sube a Jerusalén a cumplir el destino de los profetas: «Por esto dice la Sabiduría de Dios: yo les envío profetas y apóstoles, y ellos los matan y persiguen» (11,49).

c) Jesús es un mesías distinto a lo que piensan las turbas y sus dirigentes. Aunque muera por ello, es exaltado y glorificado por su resurrección y ascensión.

3. *Intereses teológicos de la primera parte de la obra lucana, el Evangelio*

• *La historia de la salvación.* Lucas reflexiona desde una cierta distancia temporal sobre los acontecimientos históricos que sustentan su fe, y concluye que la historia tiene un sentido que muestra los planes de Dios sobre la humanidad e Israel y el nacimiento de la comunidad cristiana. Prácticamente todos los comentaristas aceptan que un análisis del Evangelio de Lucas indica que su autor *ofrece suficientes indicios en su obra* como para pensar que divide la historia de la humanidad en tres períodos:

1. «Tiempo de Israel» (época de la «Ley y de los Profetas»: Lc 16,16). Dura desde la creación del mundo hasta Juan Bautista y el bautismo de Jesús, 3,21. El Precursor queda excluido del centro de la historia, pero representa el momento culminante de la época anterior: «La Ley y los Profetas llegan hasta Juan Bautista» (16,16).

2. «Tiempo de Jesús» o «centro de la historia»: se extiende desde el bautismo de Jesús hasta la entrada de Satanás en el corazón de Judas (22,3) y lleva a la muerte del Maestro. Característica de este tiempo es que el Diablo queda momentáneamente vencido por el Salvador, pues no actúa positivamente, sólo sufre los exorcismos; así desde 4,13 a 22,3: «Entonces Satanás entró en Judas Iscariote...».

El «tiempo de Jesús» se subdivide, a su vez, en tres fases:

a) Reunión de testigos y ministerio de Jesús en Galilea: Jesús es proclamado Hijo de Dios y se presenta como mesías (3,21-9,17).

b) Viaje a Jerusalén (9,18-19,27): se caracteriza por el desvelamiento de que el Hijo de Dios, mesías verdadero y profeta, ha de concluir su vida trágicamente.

c) Momentos de la enseñanza en el Templo, pasión y muerte (19,28-23,56).

3. «Tiempo del Espíritu y la Iglesia»: desde la resurrección de Jesús hasta el final del mundo. Este tercer momento se subdivide en

a) Tiempo de la resurrección: momentos importantes de revelación del Resucitado a sus discípulos. Lucas acentúa más que sus precedentes la teología de la resurrección. La ascensión no tiene lugar de inmediato (Hechos, no el Evangelio). Parece ser que el cristianismo primitivo concebía la resurrección-ascensión como un solo evento. Lucas, en cambio, considera la ascensión como un suceso separado y por sí mismo (en Mateo no queda tan destacado). Con ello da tiempo para que se produzcan revelaciones importantes de Jesús (por ejemplo, en Lucas 24,45 y Hch 1,3).

b) Tiempo de la Iglesia propiamente tal. Dura hasta la segunda venida de Jesús. En él la Iglesia tiene una tarea que cumplir: evangelizar.

Toda esta grandiosa concepción de la historia está gobernada por un esquema simple, de poderosa fuerza en el cristianismo primitivo y que ya hemos encontrado anteriormente varias veces: el de «promesa y cumplimiento». «Promesa» es el tiempo desde la creación hasta el advenimiento de Jesús / «Cumplimiento» es no sólo el tiempo de Jesús sino sobre todo el de la Iglesia, tiempo de conversión. El primer impulso para pergeñar esta concepción de la historia fue para Lucas, sin duda, una reflexión sobre el problema del retraso de la «parusía». La ansiada venida del Maestro como juez que ha de venir sobre las nubes del cielo no se producía. La vida de Jesús quedaba cada vez más alejada en el tiempo, y el grupo de sus seguidores (Iglesia) tenía que hacer frente a este retraso, a las necesidades de autocomprenderse en los años que se alargaban entre la resurrección de Jesús y su venida definitiva. La solución del evangelista fue entender que esa parusía se posponía *por voluntad divina* hasta el fin de los siglos y que ello proporcionaba un tiempo a la Iglesia para evangelizar y dar testimonio de Jesús. El segundo impulso fue hacer comprensible y explicable la separación entre judíos —que no han caído en la cuenta del centro del tiempo, Jesús, y no admiten a la Iglesia— y los cristianos, separación que se incardina con naturalidad en este desarrollo histórico. Como veremos en el libro de los Hechos, esta separación va en contra, según Lucas, de la voluntad de Pablo, de Pedro, de las iglesias de Antioquía y de Jerusalén. Los únicos culpables de ella son los judíos con su empecinamiento. La misión a los paganos, tan clara en Hechos, está prefigurada en el Evangelio: «Así estaba escrito, que el mesías padeciese y al tercer día resucitase de entre los muertos y que se predicase en su nombre *la remisión de los pecados a todas las naciones*» (24,46-47). En el inicio de la vida pública de Jesús hay ya una alusión a los paganos: Lc 4,24-27 (el profeta Elías fue enviado por Dios a una mujer gentil de Fenicia). Luego, a lo largo de la narración, se cuentan ciertos milagros del Maestro a favor de gentiles (Lc 7,1-10; 8,26-37; 17,11-19: el centurión de Cafarnaún; el endemoniado geraseno; el leproso samaritano) y sobre todo se halla en el Evangelio la emocionante parábola del buen samaritano (Lc 16,19-37).

• *La esperanza final para Israel*, tan importante para el Pablo de Romanos 9-11 (cf. pp. 290s) queda entre sombras en el Evangelio de Lucas (y en Hechos). Por un lado, el lector obtiene la impresión de que el desastroso destino de Israel es definitivo, ya que los judíos

se han apartado por propia voluntad del plan de Dios. Por otro, surgen indicios de esperanza. En los relatos de la infancia, en la profecía de Zacarías, padre de Juan Bautista (1,68), se proclama que Dios ha suscitado en Jesús «un poder salvador en la casa de David, su siervo, como había prometido desde antiguo», y al final de Hechos aparece Pablo preso por la salud del pueblo judío: «Sólo por la esperanza de Israel llevo estas cadenas» (28,20).

- *Modificación de la escatología*. El retraso de la parusía lleva a Lucas a modificar un tanto la doctrina concerniente al fin del mundo. El punto principal de la escatología recibida por Lucas era la idea de un final inmediato tal como creían Pablo (1 Tes 4 y 2 Cor 6,2) y Jesús (Mt 10,23; Mc 13,30 y 9,1, aunque sean pasajes reelaborados). Pero las ideas del evangelista sobre la historia de la salvación le condujeron a restar importancia al retraso de este final. Aunque Lucas reproduce el «apocalipsis» de Mc 13 en su evangelio junto con otros dichos escatológicos, introduce cambios en ellos de modo que *el fin del mundo no aparezca predicho como muy cercano*: el fin del mundo no va a llegar inmediatamente (21,8.9); no está quizá muy lejos (9,27; 12,45; 21,32), pero no se sabe cuándo acontecerá; lo único cierto es que vendrá de repente (21,34-36) y cuando menos se piense (12,40). Estas convicciones hacen que Lucas tenga una escatología un poco distinta. Así,

a) El Bautista deja de ser una figura «escatológica» o del fin de los tiempos como lo era en el Evangelio de Marcos. En el tercer evangelio Juan aparece también como precursor de Jesús, pero no pertenece a los «últimos días» sino al fin del primer período de la historia.

b) Antes de la parusía ha de expandirse la Iglesia. Lo que realmente importa no es ese final, sino que la Iglesia aproveche este tiempo que se le concede (Lc 24,47-48 y todo Hechos). La vida misma de Jesús representa ya la salvación: el reino de Dios comienza ya en el presente (17,21) y en él actúa la Iglesia.

c) El «tiempo de Jesús» no fue estrictamente escatológico porque al Diablo no le fue permitido intervenir plenamente (4,13).

d) En la época de la Iglesia sí actúa el Diablo, desde que entró en el corazón de Judas (22,3). Pero, por paralelismo con lo ocurrido con Jesús, Satanás será aniquilado en el futuro: si Jesús durante su actividad lo redujo a la nada, en los momentos finales del mundo lo volverá a derrotar.

- *Una interpretación de la muerte en la cruz no tan radical como la de Pablo. Lucas recalca más la teología de la gloria y de la resurrección que la de la cruz*. Para Lucas la muerte de Jesús es sin duda expiatoria

y el fundamento de la salvación. Así se afirma en 22,19: «Éste es mi cuerpo que es entregado por vosotros». Pero el evangelista no insiste demasiado en ello como hizo Pablo. Lucas muestra que la teología de la gloria o de la resurrección es más importante. Es cierto que la muerte en la cruz ocurre según un plan de Dios, pero esa muerte sirve ante todo para llevar a Jesús a la gloria. En el Evangelio de Marcos los discípulos habían de seguir a Jesús en el camino de la cruz, mientras que en Lucas los discípulos son fundamentalmente testigos de la resurrección de aquél. La resurrección será para Lucas el verdadero evento central de la salvación, el que inaugura el tiempo que más interesa pragmáticamente a sus lectores, la época de la Iglesia.

• *La cristología de Lucas* no difiere mucho de la de Mateo, aunque tiene naturalmente sus matices. Tras la estela dejada por sus antecesores, Lucas corrige también la posición de Pablo respecto a la vida terrena de Jesús: ésta desempeña igualmente un papel importante en el plan divino de la salvación. Por ello aumenta los rasgos biográficos del personaje como lo hizo Mateo. El Jesús de Lucas no es sólo el salvador universal, sino también un hombre que crece en edad y sabiduría (2,52), y que tras su resurrección es un ser de carne y hueso, que come y habla con sus discípulos (24,36-46). Jesús es sin duda, como para Mateo, el Hijo de Dios a quien avala todo el Antiguo Testamento. Al principio del Evangelio, el ángel de la anunciación indica claramente a María que lo nacido de ella «será llamado» (es decir, «será» simplemente) «Hijo del Altísimo», pues el «poder de Dios» lo engendrará de modo directo sin concurso de varón (1,32-35); es hijo, por esencia, de Dios. Lucas habla con más naturalidad que Mateo del carácter divino de Jesús probablemente porque procede de un ambiente helenístico en el que la divinización de un ser humano se contempla con mayor naturalidad.

Sin embargo, como Jesús es ante todo un ser movido por el Espíritu, el Evangelio de Lucas lo muestra preferentemente como el *profeta por excelencia* (siete veces se le designa así; cf. 24,19: «Jesús Nazareno, varón profeta, poderoso en obras y palabras ante Dios y ante todo el pueblo»). Su pasión y muerte adquieren un tinte especial al dibujar los sufrimientos del mesías como los padecimientos propios de un profeta inocente (13,33). La historia de la pasión aparece descrita en Lucas con tintes de acto de servicio del profeta por excelencia: es un martirio, una muerte injusta por decisión ilegal de los judíos («Pilato entregó a Jesús a la voluntad de los judíos»: Lc 23,25). El aspecto de muerte = redención queda igualmente poco resaltado. El profeta-mártir-mesías aparece para los cristianos como modelo del

sufrimiento inocente por su paciencia y perdón. Para Lucas la fe cristiana significa en esencia la imitación de Jesús como modelo tanto en su vida normal como en su pasión. Así, por ejemplo, es él un tipo de hombre piadoso, que reza continuamente (3,21; 9,18).

El evangelista acentúa para sus lectores el aspecto humano de Jesús. Éste es «el Señor», sin duda, pero ante todo es compasivo, pasa haciendo el bien y muestra un amor especial hacia los pecadores, los pobres, las mujeres y los discriminados. De algún modo, el brillo radiante de la divinidad de Jesús queda compensado por estos rasgos tan humanos.

- *El concepto del mesianismo de Jesús* en el Evangelio de Lucas es similar al de Mateo. Pero el lector de Lc 1-2 tiene al principio otra impresión: al considerar los himnos cargados de referencias al Antiguo Testamento con claras alusiones a la liberación política de Israel se creería situado en un ambiente de mesianismo y de reinado de Dios que se corresponde con lo que pensaba el pueblo judío normal en época de Jesús. Pero no es así, pues la lectura de las páginas siguientes del Evangelio hacen cambiar el panorama. Entonces el lector ve que para Lucas la función de esos capítulos consiste en aclarar que el mundo profético de Israel se resume en Juan Bautista, precursor de Jesús, y que ese mundo pasa a Jesús en cuanto que en él se cumplen las promesas de todas las Escrituras sagradas, pero el mesianismo de Jesús es diferente. Ya hemos visto que es un mesías doliente que muere en la cruz. En esta línea Lucas presenta a sus lectores un mesías totalmente pacífico, como el del evangelista Mateo, un Jesús alejado de la vida política y social de Israel, que rompe el esquema tradicional judío del mesías político-guerrero como «Hijo de David». El mesianismo de Jesús y el reino de Dios que éste anuncia insisten más bien en recibir una recompensa en el cielo, no en la tierra. Tanto en Mateo como en Lucas las Bienaventuranzas terminan así: «Alegraos en ese día [cuando persigan y maldigan a los cristianos] y saltad de gozo, porque vuestra recompensa será grande en el cielo» (6,23). Lucas introduce en el episodio de la entrada mesiánica en Jerusalén el añadido propio de «paz en el cielo y gloria en las alturas» (19,38). Esta frase traspone a otro plano, el celeste, y a otra tesitura, la paz, la esperanza mesiánica judía, similar a la del Jesús histórico.
- *El concepto de reino de Dios se mantiene formalmente en el Evangelio de Lucas, pero recibe algún retoque*. Se nota en el tercer evangelio una tendencia a insistir en que el Reino ya ha empezado de algún modo en el presente, pues «el reino de Dios está entre vosotros» (17,21). Esta frase, de difícil interpretación, quiere probablemente

significar tanto «en medio de vosotros» como «a disposición vuestra», es decir, el ser humano debe participar activamente en él ya en el presente. Quizás Lucas deseó apartar la atención de cálculos apocalípticos sobre el fin del mundo, que tenían un punto de desconfianza en Dios, y pensaba en una presencia divina *en medio del* pueblo fiel ya en el presente. Por medio de la penitencia el reino de Dios se sitúa *a su alcance*, en el *ámbito* humano y por eso está *entre* ellos. Aunque con el ministerio de Jesús el reino de Dios ya ha comenzado, de ningún modo estos inicios oscurecen totalmente en Lucas la idea básica de que el reino de Dios *es futuro*: está cerca, pues aún no ha llegado (Lc 21,27). Pero el concepto de futuro unido al retraso de la parusía hace que en el tercer evangelio el reino de Dios se aleje en el tiempo y pueda pensarse más como interno, espiritual y trascendente, como ha ocurrido en parte de la interpretación hasta hoy día. «Le importaba menos a Lucas la proclamación de la venida inminente del Reino que esclarecer su verdadera naturaleza, tal como se veía con la perspectiva de unos cincuenta años después de la muerte de Jesús. El reino de Dios se hizo manifiesto en el ministerio de Jesús. La pertenencia a la Iglesia, que es la representación de ese Reino ya comenzado de algún modo en el presente, es lo importante para Lucas. Si la creación y la parusía son los límites extremos de la historia mundana y de la salvación, para el creyente en Jesús lo importante ahora es pertenecer a la Iglesia, en cuyo tiempo se está. Este tipo de reino de Dios y este mesianismo, tan distinto del que presumimos fue el del Jesús histórico, era absolutamente aceptable por las masas del Imperio romano» (*Fuentes del cristianismo,* 349-350). Lucas sigue la estela de Pablo.

• *Respecto a la función salvífica de la Ley*, que como vimos había enfrentado al evangelista Mateo con la enseñanza de Pablo, se observa en Lucas una doctrina un tanto contradictoria. Por un lado, el Jesús lucano afirma que «la Ley y los Profetas llegan hasta Juan» [Bautista]; a partir de ahí comienza a predicarse algo distinto, la buena nueva del reino de Dios, donde a tenor de lo dicho imperará otra ley (Lc 16,16.17). Por otro, transmite una sentencia de Jesús que contradice la frase anterior: «Más fácil es que el cielo y la tierra pasen, que no que caiga un ápice de la Ley» (16,17). Mas al considerar el conjunto del Evangelio y sobre todo el capítulo 15 del libro de los Hechos, se ve que según Lucas seguir a Jesús no significa cumplir la Ley tal cual lo entendía el judaísmo normal. Lucas pensaba en dos vías de acceso a la salvación: una la de la Iglesia madre de Jerusalén y la de cuantos fueran judíos de corazón: para ellos sigue teniendo eficacia salvífica la Ley, que debe observarse. Otra, para los paganos (Cornelio: Hch

10), para quienes todos los alimentos son puros. Por tanto no tienen que cumplir las normas alimentarias de la Ley. Así pues, Lucas presenta un estadio intermedio entre las posiciones de Pablo en Gálatas y de Mateo: la *letra* de la Ley se supera sin especiales traumas dentro de la historia de la salvación, que distingue entre el pasado, en el que va incluido Jesús que está bajo la Ley, y un presente y futuro, tiempo de la Iglesia, en el que la Ley ha cumplido ya su función de ser un cauce para la época del *Espíritu*. Cuando impera éste, sus normas sencillamente han pasado.

• Al igual que en Mateo, la imagen de un mesías doliente y totalmente pacífico conduce a *proclamar una ética distinta a la que se supone que tuvo el Jesús histórico* (cf. cap. 9, pp. 189ss). La ética del arrepentimiento escatológico que predicaba Juan Bautista y que continúa Jesús (Lc 3,10-14) se va desplazando en la tradición que recoge Lucas hacia una ética intemporal del amor. Es decir, Lucas no insiste en una moral urgente de seguimiento (abandonar la familia, el dinero y el trabajo; orar sólo a la espera del Reino), sino más bien en la entrega absoluta a la voluntad de Dios, en un servicio radical al prójimo, sobre todo a los pobres, renunciando a la vez a toda implicación en los problemas mundanos y políticos. Los Hechos seguirán esta tendencia. Se tratará, pues, de una ética acomodada a un tiempo largo de espera de la parusía, una moral más humanista, más universal, menos judía y sin implicaciones políticas. La vida cristiana, es decir, el reino de Dios que comienza ya en el presente, se halla centrada en esta vida en la paciencia y la perseverancia (8,15), hasta que llegue el momento de recoger, en la otra, los frutos sembrados aquí.

• *Importancia de Jerusalén como lugar teológico*. La ciudad santa del judaísmo tiene gran importancia teológica en el Evangelio de Lucas. Esto se observa simplemente por el número de veces que la nombra utilizando sus dos formas griegas: *Ieroúsalem* y *Hierosólyma*. *Ieroúsalem* aparece unas 74 veces en el Nuevo Testamento de la cuales 63 en Lc-Hch. *Hierosólyma* es mencionada unas 36 veces en el Nuevo Testamento, de las cuales 28 en Lc-Hch. Jesús como profeta debe completar su misión en Jerusalén. Como mesías debe hacer allí su aparición final: tiene que subir a Jerusalén (9,51; 13,22; 17,11). El final del ministerio de Jesús tiene su clímax en la resurrección, apariciones (en Lucas sólo en Jerusalén; no en Galilea) y ascensión en Jerusalén. La primera efusión del Espíritu Santo tendrá lugar allí (Lc 24,49 y Hch 2). Desde allí ha de realizarse la expansión del Evangelio que llegará hasta «los confines de la tierra» (Hch 1,8). La destrucción de Jerusalén es consecuencia del comportamiento de los

judíos con Jesús, especialmente su injusta pasión y muerte (19,44). Según Lucas, Pablo inicia sus primeros contactos con el joven cristianismo en Jerusalén (martirio de Esteban: Hch 7,58); va a Jerusalén después de su conversión (Hch 9,26ss en contra de Gál 1,17); vuelve necesariamente a Jerusalén al final de su periplo misionero («Después de esto resolvió Pablo ir a Jerusalén... porque se decía: desde allí iré a Roma: Hch 19,21) donde es apresado. En Hechos se verá cómo el proceso de expansión de la Palabra va desde Jerusalén hasta Roma, donde Pablo predica libremente el Evangelio (28,31).

Es curiosa esta importancia concedida por Lucas a Jerusalén como lugar teológico dado que su Evangelio fue compuesto precisamente después de que la ciudad y su templo hubieran sido destruidos. Pero el evangelista tiene dos razones: *a*) indicar precisamente cuando ya no existe Jerusalén y hay poco peligro intelectual de confundir a cristianos con judíos, que el cristianismo nace del judaísmo. El cristianismo es la continuación del verdadero Israel; *b*) El Evangelio parte de Jerusalén y camina hacia Roma. Es decir, la Palabra es la salvación de Jesús no sólo para los judíos sino también —y sobre todo si los judíos se mantienen empecinados en su increencia— para los gentiles (Lc 24,47). Es posible que precisamente esta destrucción fuera lo que hizo concebir a Lucas la idea del paso necesario del Evangelio, dentro de la historia de la salvación, desde Jerusalén hasta Roma. Ésta era aún más el centro del mundo cuando escribía Lucas después de que el Imperio había acabado con la ciudad donde Jesús se había manifestado como mesías y profeta, en donde murió, resucitó y ascendió a los cielos. La historia profana va en Lucas a la par que la religiosa. El centro del cristianismo es, para Lucas, Roma.

• *El Espíritu de Dios tiene una función esencial en la historia de la salvación*. Algunos intérpretes caracterizan el Evangelio y los Hechos como dos momentos de la intervención del Espíritu. El Evangelio es el libro del ministerio del Espíritu a través de Jesús. Los Hechos son el libro del ministerio del Espíritu a través de los Apóstoles = la Iglesia. En el Evangelio de Lucas el Espíritu tiene una función fundamental:

— Juan Bautista está lleno del Espíritu desde el vientre de su madre (1,15 + 1,41).

— Zacarías profetiza el futuro ministerio de Juan lleno del Espíritu (1,67ss).

— El Espíritu Santo hace que María conciba a Jesús, Hijo de Dios (1,35).

— El Espíritu mueve a los piadosos de Israel a aceptar a Jesús como mesías (2,25-26).

— Jesús como juez escatológico «bautizará en Espíritu Santo y fuego» (3,16).

— El Espíritu tiene una función esencial en el bautismo de Jesús (3,22).

— «Jesús lleno del Espíritu Santo volvió del Jordán y fue llevado por el Espíritu al desierto» (4,1).

— El ministerio de Jesús en Galilea se realiza «impulsado por el Espíritu» (4,14).

— El resumen y propósito del ministerio de Jesús es «El Espíritu del Señor está sobre mí porque me ungió para evangelizar a los pobres» (4,18).

— La doctrina que imparte Jesús está gobernada por el Espíritu (10,21).

— A la hora de su muerte Jesús devuelve su espíritu al Padre (23,46).

En síntesis: la visión global de los intereses teológicos de Lucas nos hace percibir que el propósito de la primera parte de la doble obra, el Evangelio, es variado. En primer lugar el autor pretende ofrecer una narración histórica con el fin de asegurar a los creyentes que no creen en vano. A tenor del prólogo, el deseo del evangelista de afirmar la seguridad y firmeza de la proclamación cristiana es claro: los que vieron a Jesús han transmitido sus obras y dichos fielmente; la venida del reino de Dios en la persona de Jesús es un hecho incontrovertible; hay una relación estricta entre sagradas Escrituras y su cumplimiento en Jesús; la Iglesia está unida a Jesús y su actuación está condicionada por la vida de éste. Si el Evangelio de Marcos podía ser entendido como un *drama apocalíptico*, cuyo final (el fin del mundo y la vuelta de Jesús) vendrá pronto, el de Lucas intenta ser más una historia real de Jesús que fundamenta la actividad de la Iglesia tras la resurrección. Lucas tiene también interés en suscitar en los lectores una imagen de Jesús con unas características peculiares como se ha visto en el apartado de la *cristología* de este capítulo. De ella se deduce cuál es la manera lucana de entender la buena nueva de Jesús y cuál es su recta proclamación. Para Lucas parece no haber existido ninguna diferencia ni cambio alguno entre la vida real de Jesús de Nazaret y el Jesús que proclaman sus seguidores (es decir, no hay divergencia entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe; cf. pp. 300ss). Todo estaba previsto así: predicho por las Escrituras; anunciado y predicado desde el principio por los testigos de la resurrección. Esta idea se complementará en los Hechos. Para Lucas la

etapa iniciada tras la resurrección de Jesús es un proceso histórico continuo, sólido y concordante. El autor presupone ya una especie de tradición de la «doctrina apostólica»: para él no parece existir ninguna evolución doctrinal en el cristianismo. El Evangelio es sólo uno y fue el mismo siempre. El tránsito del antiguo Israel a una comunidad nueva, el nuevo Israel, compuesto sobre todo de gentiles, se da implícitamente en la predicación de Jesús. Ello afirma también una continuidad con el Israel del pasado al ser los fieles del presente los receptores de la promesa de salvación efectuada antiguamente a Abrahán.

Capítulo 16

HECHOS DE LOS APÓSTOLES

Los Hechos de los apóstoles son nuestra única fuente para muchos acontecimientos de los primeros años de la Iglesia. Pero hay muchos estudiosos que sostienen razonadamente que la imagen ofrecida por Hechos, tanto de la comunidad primitiva como de Pablo, no es exacta históricamente. A pesar de que el autor emplea el «nosotros» para describir algunas peripecias de la vida del apóstol Pablo, no sabemos a ciencia cierta quién está detrás de esa expresión y si es quizá sólo una ficción literaria. Por otro lado los Hechos son una obra fundamental. Sin ella no podríamos ni esbozar siquiera qué pasó en los primeros momentos del cristianismo.

1. *Claves de lectura de los Hechos*

El marco histórico en el que los acontecimientos se desarrollan está muy elaborado por el autor y para deducir de él la verdad histórica hay que recurrir continuamente a la crítica y a la comparación con los datos proporcionados por las cartas de Pablo (sobre todo Gálatas). Así:

- Los sumarios de la actividad de la Iglesia (2,44-47; cf. abajo) son más bien *pinturas ideales* de lo que pudo haber sido.
- Los discursos puestos en boca de los personajes tienen —como en todas las obras históricas de la Antigüedad— no el carácter de transcripción de lo que se dijo, sino de lo que el autor opina que debió de decirse.
- El proceso de la misión paulina tiene lugar según un esquema bien definido que se repite: cuando el Apóstol visita una ciudad se dirige primero a los judíos; éstos acaban rechazándolo y se origina

algún problema que marca una oposición decidida al Evangelio; entonces Pablo, con tristeza, vuelve su predicación hacia los paganos.

- Hay ideas sobre la evolución de la Iglesia que son propias del autor y que gobiernan el desarrollo de la obra. Las principales son las siguientes: la fe nace en Jerusalén y su camino lleva a Roma, el centro del cristianismo; es el Espíritu el que guía y determina este progreso de la fe; Pedro y Pablo son las columnas de la Iglesia: la narración gira sobre ellos. El autor concede poca trascendencia a otros personajes importantes en la historia del cristianismo primitivo, mayor que el papel a ellos concedido en la obra: por ejemplo, Santiago, el hermano del Señor; en la mente del autor prima ante todo ofrecer una imagen de unidad de doctrina y de posturas entre los diversos grupos y representantes de la Iglesia. Pedro, Pablo y los demás apóstoles no tienen diferencias teológicas esenciales y se llevan bien entre ellos; la separación del judaísmo por parte del cristianismo es absolutamente involuntaria y no entra en el plan divino de la salvación: los judíos son los culpables; el Imperio romano debe saber que el cristianismo no es ya el judaísmo. Es una religión en nada dañina para el Imperio (discursos de Pablo en la cautividad hacia Roma). Diversas autoridades se encargan de proclamar la inocencia de Pablo y, por tanto, de la religión que predica.

2. *Estructura y contenido. El problema de las dos clases de texto en los Hechos*

Los Hechos tienen una estructura bastante clara. Están divididos en tres partes bien diferenciadas que Jesús mismo señala cuando indica en 1,8 cómo será el avance del Evangelio: «Seréis mis testigos en Jerusalén, en toda Judea, en Samaría y hasta el extremo de la tierra».

I. Primera parte, capítulos 1-5: *la comunidad primitiva*. En ella destacan *a*) la preparación para la venida del Espíritu en Jerusalén y su llegada efectiva con sus consecuencias de primera expansión de la Palabra; *b*) un primer e importante discurso de Pedro (2,14-36) con la reacción a él; *c*) un sumario (2,44-47) sobre cómo era la primera comunidad cristiana o Iglesia de Jerusalén; *d*) la actividad de los apóstoles en la capital: predicación, procesos y persecuciones.

II. Segunda parte, capítulos 6-12, donde *se trata de la ampliación de la comunidad primitiva*. Aborda los siguientes temas: la expansión de la Iglesia en Judea y Samaría; división en la comunidad: los «helenistas» y los «hebreos»; proceso y martirio de Esteban: 6,1-8,1;

dispersión desde Jerusalén: la misión de Felipe en Samaría: 8,2-4; la conversión de Saulo: 9,1-20 y los inicios de la misión al mundo pagano: 9,32-12,23; la misión de Pedro con su importancia como inicio de la predicación a los gentiles y la admisión de éstos en la Iglesia: 9,32-11,18. Es el Espíritu Santo el que ordena esta misión y el que declara eliminada la principal barrera para la conversión de los gentiles, las incómodas leyes sobre los alimentos puros e impuros (cap. 10). El impulsor de esta tarea no es la Iglesia madre de Jerusalén (en Pentecostés sólo se anunció la nueva del mesías Jesús a judíos de la Diáspora), tampoco Pablo, sino ¡Pedro!; finalmente se narra la predicación fuera de Palestina: la comunidad cristiana de Antioquía: 11,19-30 y la persecución de los cristianos por parte del rey Herodes Agripa I: 12,1-24.

III. Tercera parte, capítulos 13-28, *donde se trata de una ulterior ampliación*: la misión hasta los confines de la tierra. Esta parte tiene a sus vez dos secciones diferenciadas:

a) La primera pinta la misión de Pablo a judíos y a gentiles. Pueden distinguirse los siguientes apartados: el llamado «primer viaje misionero» (13-14), con la elección y misión de Bernabé y Saulo en Antioquía (13,1-3); la misión en Chipre (13,4-12) y en Asia Menor: predicación en diversas ciudades y vuelta a Antioquía (13,13-14,28). Luego viene el centro literario de los Hechos, el llamado «concilio de Jerusalén» —donde de nuevo van formando un tandem Bernabé y Pablo—, presentado como la consecuencia de este viaje pues en él se plantea la pregunta clave: para salvarse plenamente ¿deben pasar en bloque al judaísmo los gentiles convertidos? Es decir, ¿tienen que circuncidarse y observar toda la Ley? El concilio responde que no, y aprueba los planes de Pablo al respecto: misión a los paganos sin circuncisión: 15,1-33. Sin embargo, obliga a los recién convertidos a cumplir con unas mínimas normas y señales externas de judaísmo: observar las leyes de Noé (cf. pp. 262, 270 y 282). Tras este episodio fundamental se narra el «segundo viaje misionero», de Antioquía a Grecia: 15,36-18,22. Éste señala con más claridad que la misión de Pablo va orientada a los gentiles. Y, finalmente, el «tercer viaje misionero»: 18,23-21,15 que concluye con la extraña decisión de Pablo de ir a Jerusalén antes de emprender el viaje definitivo a Roma e Hispania.

b) La segunda sección se ocupa de la estancia y detención en Jerusalén, de la prisión y procesos en Cesarea (21,16-26,32), ante dos procuradores romanos y el rey Herodes Agripa I, junto con la fundamental apelación al César. Estos personajes importantes declaran que Pablo es inocente y que el proceso debería detenerse. Se indica

así en la persona de Pablo que el Imperio romano nada ha de temer de la nueva «religión». Sigue luego el viaje del Apóstol a Roma (27,1-28,13) y la estancia de éste en la capital del mundo (28,14-31). Aquí culmina el proceso del viaje de la Buena Nueva desde Jerusalén hasta el corazón del Imperio. El autor no continúa su narración ni menciona en absoluto la muerte de Pablo. No sabemos el porqué, pero probablemente porque estima que la muerte de su héroe tuvo lugar a manos del emperador Nerón, por lo que describirla estropearía el efecto apologético que pretende toda su obra: el cristianismo llega en paz a Roma, se difunde con libertad y no supone peligro alguno para el Imperio.

En los Hechos nos encontramos con un problema literario, filológico y teológico de cierta envergadura, pues esta obra se nos han transmitido en dos tipos de texto, o «recensiones», con serias divergencias entre sí. En otras palabras: hay otro texto igualmente antiguo, pero un tanto distinto. ¿Cuál de los dos es el original?

a) El primero es el llamado texto egipcio, representado por los códices Vaticano, Sinaítico, Alejandrino y por los papiros P^{45} y P^{74}. Es el normalmente impreso en las ediciones en griego del Nuevo Testamento y el utilizado como base de las traducciones al uso en las Biblias modernas.

b) El segundo es denominado extrañamente texto «occidental», y está representado por el Códice Beza, nombrado así porque su propietario era Teodoro de Beza, sucesor de Juan Calvino en Ginebra. Lo importante de este último manuscrito —que procede probablemente del norte de África— es que presenta notables omisiones, pero sobre todo más que notables añadiduras, hasta llegar a ser su texto un diez por ciento más amplio que el normalmente aceptado e impreso. Por otro lado, su tendencia teológica, deducible por un análisis de sus añadidos y omisiones, se revela como distinta respecto a la recensión egipcia. El texto «occidental» da la impresión, en muchos casos, de ser una corrección bien planeada por algún editor posterior, pues elimina contradicciones (contrástense ambos textos con la ayuda del «aparato crítico» de una edición del Nuevo Testamento en griego, por ejemplo, en 15,32 y 15,40), une elementos inconexos (compárese la redacción de ambos textos en 16,35) y corrige errores geográficos (3,11 respecto a 3,2: «Puerta hermosa / Pórtico de Salomón). Además, cuando se une el texto de los Hechos a la primera parte de la obra, el Evangelio, enseguida se cae en la cuenta de que esta última sección, la evangélica, contiene un texto secundario y un tanto corrupto, pues el tenor del texto lucano aparece arreglado de modo que sea semejante al de los otros dos evangelistas sinópticos.

La discusión entre los estudiosos sobre cuál de las dos recensiones se parece más al original que salió de la pluma de Lucas es interminable, porque la más expansiva, la «occidental», y por tanto sospechosa de ser secundaria, es decir, de haber añadido elementos por su cuenta, tiene lecturas variantes que parecen muy antiguas, y en algunos casos originales. La elección entre

estos dos tipos de texto es un problema literario y teológico aún no plenamente resuelto. ¿Hizo Lucas dos ediciones de su segundo libro? ¿Hubo un editor posterior que retocó un original hoy perdido? Éstas son preguntas sin respuestas convincentes. Por lo general, una notable mayoría se inclina por creer que en conjunto el texto egipcio (Códice Vaticano, el usualmente impreso y traducido), breve, es más de fiar, y que el «occidental» es secundario en general porque expande y retoca. De cualquier modo, estas variaciones en el texto recibido de los Hechos tienen su explicación en la historia de este libro dentro del canon del Nuevo Testamento. El que los Hechos fueran declarados canónicos o sagrados después y aparte del Evangelio hizo con seguridad que su texto quedara desprotegido y más expuesto a alteraciones y enmiendas.

3. *Propósito de los Hechos de los apóstoles. Sus intereses teológicos*

• *La cristología de los Hechos*. Sabemos ya que al principio del Evangelio de Lucas, el ángel de la anunciación indica claramente a María que lo nacido de ella es «Hijo del Altísimo», pues el «poder de éste» lo engendrará de modo directo sin concurso de varón (1,32-35). Jesús es hijo por esencia de Dios, y ya desde su concepción misma. Por el contrario, los primeros capítulos de los Hechos presentan una cristología muy arcaica de tonos claramente «adopcionistas» y «subordinacionistas»: Jesús es *adoptado* como hijo de Dios y mesías sólo después de su resurrección, no antes (13,30.33-38: a partir de la resurrección Jesús es hijo de Dios según el Sal 2,7), y como tal hijo está *subordinado* al Padre. El sujeto del acto salvador es Dios, y Jesús es meramente su instrumento (2,22-24; 2,36; 13,33: «Jesús Nazareno, hombre a quien Dios acreditó ante vosotros con milagros... a éste, pues, Dios lo resucitó...»; «Sepa, pues, con certeza toda la casa de Israel que Dios ha constituido Señor y Cristo a este Jesús a quien vosotros crucificasteis»). En estos pasajes no aparece por ninguna parte un Jesús que sea Dios por generación y esencia; más bien se excluye, pues Dios es quien lo resucita, no él mismo (Hch 2,33.36; 4,10; 5,30: «El Dios de nuestros padres resucitó a Jesús»), y quien lo unge con el Espíritu (10,38). Esta cristología no se interesa aún por la vida y predicación de Jesús (al igual que Pablo: estamos en los comienzos), insiste en que los milagros conducen a la fe (2,22; 9,42) y en que la obra de Jesús como mesías ha sido anunciada por los profetas en las Escrituras que todos aceptan.

La contradicción entre las dos perspectivas cristológicas señaladas es patente y en apariencia inconciliable, pero podría quizás aclararse de algún modo si se piensa que Lucas, como historiador, respeta

sus fuentes y presenta diversos estadios de la evolución de la teología cristiana. Los primeros momentos están representados en los discursos puestos en boca de Pedro en los capítulos 2 y 3 de los Hechos, y en la de Pablo en el capítulo 13. Esta cristología corresponde a los principios, a los años treinta y cuarenta del siglo I, y es la más arcaica porque aún no ha evolucionado hasta considerar claramente Dios a Jesús. Es norma aceptada entre los estudiosos considerar lo menos evolucionado como lo más antiguo. La segunda, la cristología de los relatos de la infancia de Jesús, que lo presentan como hijo de Dios real y desde su concepción, corresponde a la de los años ochenta o noventa cuando se compone el Evangelio.

Esta diversidad de perspectivas, recogidas honestamente por Lucas aun a riesgo de prestarse a confusión, ayudan mucho al historiador de hoy para formarse una idea de la evolución de la cristología en el siglo I, o de la coexistencia de diversas cristologías en el seno de una Iglesia cuya teología se desarrolla a buena velocidad en ese siglo.

• *Los propósitos y motivaciones de Lucas en la segunda parte de su obra* quedan al descubierto al analizar el contenido de su narración, el tono de sus sumarios, su sistema de composición literaria, y los cambios que efectúa respecto a un posible material anterior tal como podemos adivinarlo. Un ejemplo para aclararlo: se puede suponer con probabilidad de no errar que la historia de Cornelio (Hch 10) debió de ser en principio una breve narración de la conversión de un pagano. Al analizar cómo la cuenta Lucas observamos qué importancia le otorga: probablemente añade a su base una visión en la que Dios revela una cambio fundamental en la ley de Moisés: 10,9ss. Como colofón añade también la justificación por parte de Pedro ante las autoridades de la Iglesia de Jerusalén de lo que ha pasado con Cornelio. Si la hipótesis es correcta, podría barruntarse, por ejemplo, cuán importante es para Lucas no sólo la simple conversión de los paganos, sino la idea de que es lícita y crucial la misión a los gentiles sin la obligación de que éstos cumplan la ley judía en su totalidad, y su enorme interés en mostrar el papel que Pedro (no sólo Pablo) tuvo en ella.

En líneas generales los Hechos tienen varios objetivos:

Primero: demostrar históricamente, con la exposición de lo acaecido tras la muerte de Jesús, la verdad del cristianismo. Es importante que lo sucedido no quede oculto «en un rincón» (26,26), pues lo que al principio era un grupúsculo judío de ciento veinte personas (Hch 1,15) va adquiriendo consistencia: los conversos son muy numerosos (2,41; 4,4; 6,7, etc.), personajes de importancia se han hecho cristia-

nos o han considerado la nueva religión con respeto (10,1ss; 13,7; 18,12ss; 22,25ss; 25,1ss), etcétera.

Segundo: proporcionar a su comunidad y a la Iglesia entera una idea clara de sí misma. En el marco de la historia de la salvación la Iglesia es el verdadero pueblo de Dios y la continuación legítima del judaísmo. De este modo, al describir la vida de la Iglesia primitiva en los Hechos y poner este libro como segunda parte del Evangelio, Lucas indica que los cristianos, al contemplar la historia de la Iglesia, saben cuáles son sus orígenes, su función en el mundo y qué testimonio han de dar de Jesús.

Tercero: en otro plano Lucas intenta mostrar que la vida de los apóstoles, en especial la de Pedro y Pablo, sirven de fundamento y modelo a sus lectores sobre cómo actuar y cómo dejarse conducir por el Espíritu. Pero a la vez no deben olvidarse de que el primer modelo es Jesús, que vivió guiado por el poder de ese Espíritu. Para Lucas Jesús es el primer cristiano, cuya vida sirve de pauta a sus seguidores. Y precisamente por serlo, no puede haber diferencia alguna para Lucas entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe.

Cuarto: presentar una imagen igualitaria y uniformada de las diversas tendencias teológicas que se manifestaban en los diferentes grupos cristianos. Según Lucas, no hay divergencias notables; hay que evitar la imagen de confrontación entre judeocristianos y las comunidades paulinas. Para ello dibujará por una parte a un Pablo no tan innovador en lo teológico, que se proclama fariseo, que admite para los judeocristianos la necesidad de cumplir la ley de Moisés y que servirá de imagen señera de esa concordia, y por otra a un Pedro que es el primer impulsor y defensor de la misión a los paganos. El tema de la *función salvadora de la ley de Moisés*, que había enfrentado al evangelista Mateo con la doctrina de Pablo (cf. p. 348), nos sirve muy bien para ilustrar este cuarto motivo. El lector debe tener en mente lo expuesto en el cap. anterior respecto a la postura del Evangelio de Lucas sobre la ley de Moisés (p. 364). En los Hechos, sobre todo en el capítulo 15, Lucas parece concebir dos vías de acceso a la salvación en Jesús: una la de la Iglesia madre de Jerusalén y la de cuantos fueran judíos de corazón: para ellos seguía siendo obligatoria la ley de Moisés para su salvación, y tenían que observarla entera. Otra para los paganos, reflejada en el episodio de Cornelio (Hch 10). Para ellos la ley mosaica no tenía validez como camino de salvación; no era preciso que la cumplieran entera.

El relato completo lucano (Evangelio y Hechos) parece tener el propósito de tender un puente entre esas dos concepciones contra-

puestas del cristianismo: el «evangelio» de la circuncisión (judeocristianos) y el de los incircuncisos (cristianos conversos del paganismo). El autor tercia y concilia los dos «cristianismos» afirmando la validez de ambas opciones, a la vez que defendía por encima de ellas la unión de la Iglesia en la que las dos tendencias convivían. Ni en su origen, ni en sus doctrinas de fondo ni en el comportamiento de sus comunidades los grupos paulinos son peligrosos, sino que siguen los pasos de misioneros tan judíos como Pablo y Bernabé. Según Lucas, Pedro, el abanderado de los judeocristianos, sufre las reticencias y ciertos ataques de miembros de la Iglesia jerusalemita por su predicación y acercamiento a los gentiles ya que comía con ellos, pero todos los apóstoles dan su visto bueno a la proclamación del evangelio a los samaritanos (8,4) y a los gentiles (11,22s). A la inversa, Pablo, el predicador de los paganos por excelencia, el paladín de la no eficacia de la ley de Moisés como vía de salvación (cf. pp. 371ss), aparece en la pintura de Lucas como celador de la Ley (Hch 22,12) y predicador de los judíos (continuamente; por ejemplo, Hch 13,43; 14,1s). Así pues, los Hechos tienden a resaltar al Pablo judío y disminuir el escándalo de sus doctrinas revolucionarias. Los discursos de Pedro y Pablo en los Hechos se rigen exactamente por los mismos esquemas.

Esta tesis lucana, absolutamente sincretista y pacifista, es en el fondo tan incompatible con el evangelio paulino de la salvación sólo por la fe como la tesis de Mateo, pero tuvo gran éxito.

Quinto: gracias a que Dios dirige providentemente la historia, este nuevo «evangelio» conquista el mundo desde Jerusalén a Roma. Finalmente es reconocida como una nueva religión, verdadera, sana políticamente e inocente, de la que el Imperio romano nada malo ha de temer. Una vez que ha salido de las fronteras de Judea, el cristianismo es una doctrina que no tiene problemas de repercusión política en el ámbito humano. Tras el fracaso de los judíos en su rebelión contra Roma (66-70 d.C.), Lucas se preocupa de indicar con suficiente claridad que el «nuevo judaísmo», el verdadero Israel, la Iglesia, representan unas tradiciones religiosas no hostiles a los romanos; el Reino que anunció Jesús y continúan sus seguidores no es peligroso para el Imperio. Esta nueva visión del judaísmo es incluso protegida por la ecuanimidad de los magistrados frente a las insidias e iniquidad de los judíos.

4. *Autor, fecha, lugar de composición*

Por lo dicho más arriba parece claro que Lucas/Hechos nacen en un ambiente de tradición paulina y que están consagrados a exponer y defender el paso del «evangelio» judeocristiano, estrecho, arcaizante, mirando hacia atrás hacia el Jesús judío, a otro que incluye plenamente a los gentiles en el marco del Imperio romano. A la vez los Hechos son un esfuerzo de la tradición paulina deseosa de no distanciarse en demasía de los demás, de formar un conjunto con las iglesias más judías procedentes de Jerusalén y de Antioquía. Por ello, la tradición de la Iglesia primitiva ve en un compañero de Pablo, concretamente en el médico Lucas (Col 4,14; 2 Tim 4,11; Flm 24), al autor del tercer evangelio y de los Hechos. Desde muy antiguo, las secciones de Hch que emplean el «nosotros» (cf. arriba) han confirmado esta opinión. Sin embargo, la mayoría de los estudiosos desde hace decenios no está de acuerdo con esta tesis de la tradición eclesiástica. Lucas no pudo haber sido compañero de viaje de Pablo. El autor sería otro diferente por las siguientes razones:

a) Las diferencias notables entre la imagen y la teología de Pablo que se desprende de los Hechos (por ejemplo, los Hechos no mencionan la apasionada lucha de Pablo por defender su teoría de que la salvación sólo viene por la fe, cf. pp. 278ss) que el lector obtiene leyendo las cartas de aquél.

b) Las contradicciones arriba señaladas entre los Hechos y Gálatas. El autor de Lc-Hch desconoce o ignora deliberadamente la correspondencia de Pablo y su enorme repercusión en las iglesias.

c) Lucas no concede a Pablo casi sistemáticamente el título de «apóstol» que él reivindica con tanta pasión.

Estos argumentos han persuadido a muchos estudiosos a negar el punto de vista tradicional. Esta opinión crítica nos parece justificada y creemos que ese otro autor de los Hechos es para nosotros un desconocido. Pudo ser bien un judeocristiano muy helenizado, o un pagano muy cercano al judaísmo, es decir, un «prosélito» o convertido a la religión judía. Una postura media opina que los pasajes que emplean el «nosotros» provienen de un auténtico compañero de Pablo, pero que permaneció con el Apóstol poco tiempo. En concreto no estuvo con él en los años cruciales entre el 50 y el 58, precisamente cuando él redactó las grandes cartas llegadas hasta hoy. En este caso no sería imposible —se opina— que un personaje secundario del entorno de Pablo escribiera los Hechos varias décadas después de la muerte del Apóstol, ignorando algunos detalles de la vida de éste, simplificando

y remodelando otros. De cualquier modo, incluso en esta opinión, el autor no sería un simple historiador, sino un teólogo que repensó la figura de su héroe, Pablo, cuya vida describe en parte.

En cuanto al *lugar de composición* se han sugerido diversas localidades: Roma (improbable, pues el autor desconoce la tradición sobre la estancia allí de Pedro), algún lugar de Asia Menor (¿Antioquía?) o de Grecia. La cuestión es insoluble y, además, tiene poca importancia para la comprensión de la obra.

La *fecha de composición* es sólo deducible indirectamente: Lc-Hch es posterior al Evangelio de Marcos, al que utiliza, probablemente anterior al Evangelio de Juan, que parece conocer el texto de Lucas (el evangelio), y desde luego anterior a la *Epístola de los Apóstoles*, un apócrifo de mediados del siglo II que cita a los Hechos. Con estos datos se piensa que la doble obra hubo de estar completa a más tardar hacia el 90 d.C.

¿Quiénes eran *los destinatarios de la doble obra*? Muy probablemente lectores ya cristianos a los que el autor desea confirmar en su fe gracias a una interpretación, correcta en su opinión, de la historia. Para el autor sólo hay un Israel, el que ha recibido la salvación a través de Jesús. Según su esquema de la historia de la salvación, hay un plan divino que demuestra que el cristianismo es el culmen del judaísmo. El «otro Israel» es puramente físico y se ha apartado de la salud espiritual por contumacia: en el nuevo sistema la Ley sigue vigente para los judíos y los gentiles deben observar las leyes noáquicas, es decir, externamente son bastante judíos. No se puede pedir más. No hay síntomas de que los lectores hayan roto definitivamente con la Sinagoga por lo que las reuniones cristianas parecen no excluir necesariamente las sinagogales. Los verdaderos enemigos son las disensiones internas entre los cristianos y una falta de comprensión de lo que fue y es la fe, única e igual desde el principio.

5. *¿Qué valor histórico tienen los Hechos? Lucas como historiador*

La respuesta a esta cuestión la puede componer el lector mismo con elementos de lo expuesto hasta ahora. Por un lado, parece que en múltiples ocasiones es Lucas fiel a sus fuentes hasta, incluso, incurrir en contradicciones. Así, por ejemplo, respecto a la fecha, lugar de la resurrección y la sepultura de Jesús (diferencias entre Lc 24,50-53 y Hch 1,3-11) opinan muchos comentaristas que Lucas sigue fuentes diferentes en cada una de las partes de su obra. No se trata de ningún

despiste, sino de un uso servil de material anterior por parte de Lucas. Parece también que Lucas sigue con mayor fidelidad que Mateo el orden de la fuente «Q», común a ambos, mientras que Mateo la reorganiza más a su conveniencia.

Por otro, sin embargo, algunos gruesos desvíos de lo que podemos sospechar como realidad histórica, hacen al lector un tanto escéptico respecto a la fiabilidad de Lucas tanto en el *Evangelio como en los Hechos*. Por lo que respecta al Evangelio recordemos: *a*) que los capítulos 1-2, el llamado «evangelio de la infancia», no concuerdan con Mateo; *b*) que la reelaboración por parte de Lucas de la figura del Bautista es muy fuerte. El final de este personaje (Mc 6,14) se concentra en una noticia escueta en Lc 3,19 y se traslada al comienzo de la exposición de la vida de Jesús. El bautismo de Jesús se relata en el Evangelio muy brevemente después de la noticia de la muerte de Juan, con lo que Lucas elimina toda relación explícita de ese acto de purificación de Jesús con el Bautista; *c*) que el larguísimo viaje a Jerusalén, en la llamada gran intercalación de Lc 9,51-18,14, se demuestra como una ficción literaria, aunque el autor parezca llenar con datos fidedignos las lagunas de los otros evangelistas; *d*) que la positiva eliminación de Galilea de todas las historias pascuales con la consiguiente ventaja absoluta de Jerusalén tampoco es admisible, pues corresponde al interés teológico por destacar el papel de la Capital como lugar de irradiación del Evangelio. Entre los errores históricos concretos y más palpables de los Hechos se han señalado: la existencia de un viaje de Pablo a Jerusalén tras su «conversión» que contradice a Gál 1,17; la existencia de un ulterior viaje a la capital antes del llamado «concilio» de Jerusalén (Hch 11,29ss; 12,25), que contradice a Gál 1,17-21 y 2,1; la contradicción entre Hch 15,7-21 y Gál 2,15ss: según este último texto, es Pablo quien defiende la expansión de la actividad misionera a los paganos y no Pedro y Santiago; la contradicción entre Gál 2,6-9 y Hch 15,23-29 respecto a las normas que deben imponerse a los paganos convertidos: no hay noticia alguna por parte de Pablo de haber divulgado y exigido entre sus cristianos el cumplimiento de tales normas; el que Lucas parezca ignorar aspectos fundamentales de la teología de su presunto maestro, Pablo, presentándolo como un estricto fariseo (Hch 23,6), sin mencionar explícitamente nunca la existencia de sus cartas y la teología en ellas expresada sobre todo la «justificación por la fe».

Estas observaciones inducen a un cierto escepticismo sobre el valor histórico de partes, al menos, de la obra lucana. Lo que más pesa en contra de la objetividad de Lc-Hch es la mencionada falta de

referencias en los Hechos a la actividad del Apóstol como autor de textos fundamentales para el desarrollo del cristianismo, escritos que tuvieron mucha difusión y que generaron polémica. Muchos investigadores se asombran de que Lucas dibuje una imagen de éste que se parece más al ideal misionero de los adversarios del Apóstol en 2 Cor que a lo descrito por Pablo mismo. Además, opinan, la teología «paulina» del Pablo de Hechos no es paulina. Otros destacan cómo Lucas distorsiona la presentación de los personajes y de la trama interna de la historia, aunque sea fiel en los detalles pequeños. Precisamente esta fidelidad pretendida en lo mínimo —dicen— le autoriza a manipular lo importante. Parece razonable la duda al menos sobre la veracidad histórica de Lc-Hch. Se puede pensar que Lucas, como escritor de la tercera generación cristiana, no es sólo un historiador sino un apologeta y propagandista de su religión, el defensor de una fe ya consolidada que abraza con toda convicción. La tendencia de Lucas a mostrar la historia de la Iglesia en la mejor de las luces posibles le lleva a dibujar en su obra un cuadro casi idílico, una «edad dorada de la Iglesia» en la que no hay fricciones *notables* dentro del cristianismo primitivo, incluso las dos «facciones» de la Iglesia, herederas de hebraístas y helenistas, llegan sin problemas a un acuerdo en lo fundamental en el «concilio de Jerusalén» y sus diferencias eran más bien sociales: problemas respecto al cuidado de las viudas (6,1). Todos estos rasgos contienen mucho de valoración subjetiva, voluntariosa y cándida que tiñe la exposición objetiva de los hechos. Comenta críticamente Ph. Vielhauer que Lucas al obrar así no cumple con los condicionantes exigidos por la historiografía antigua, ya que muestra claramente unas tendencias que son más propias del teólogo que del historiador: «Lucas no puede compararse a Flavio Josefo, a Plutarco, Suetonio e incumple las normas de Luciano sobre cómo escribir historia» (*Historia*, 395).

Otros investigadores, sin embargo, ensalzan en diversos estudios detalles de los Hechos que revelan gran exactitud histórica. Insisten en que no debe medirse a Lucas con el rasero de la historiografía moderna, y se indica que los presuntos errores se deben sobre todo a que Lucas es un historiador que sintetiza en su obra un gran lapso de tiempo, por lo que ha de ser muy selectivo cronológica y geográficamente, es decir, ha de elegir qué hechos decide contar y los ámbitos o ciudades que, según él, desempeñaron un papel importante. Otros datos los omite. He aquí el juicio conclusivo sobre el valor histórico ambivalente de la obra de Lucas de un estudioso que intenta representar un sentir también difundido en la investigación de hoy:

Dado que no era un testigo ocular de lo que narra y de que es muy selectivo, el autor de los Hechos alcanza cotas altas de exactitud histórica en las diferentes secciones de su libro. Aunque el autor escribió más en un estilo bíblico que en el clásico de los historiadores, no es absurdo pensar que podría haber sido un candidato apropiado a miembro de la fraternidad de los historiadores helenísticos, aunque nunca sería elegido presidente de la sociedad. De cualquier modo, al evaluar a Lucas como historiador es digno de recordarse que el autor nunca llamó evangelio a su Evangelio y nunca denominó a sus Hechos historia. Pensó que ambos eran una *diégesis*, «narración». En los Hechos tal narración tiene el fin primario de proporcionar seguridad a los creyentes (Lc 1,4) y fortalecer su perspectiva teológica. Por ello, cualquier tipo de historia que se nos haya conservado en los Hechos está puesta al servicio de la teología y de la predicación pastoral (Brown, 429).

Capítulo 17

EL EVANGELIO DE JUAN

La tradición de la Iglesia durante siglos presenta como obras de Juan, hijo del Zebedeo, uno de los Doce, los siguientes escritos: un Evangelio, tres Cartas y el Apocalipsis. Los cuatro primeros tienen una cierta unidad de estilo y de pensamiento, pero el quinto, el Apocalipsis, representa un mundo muy diferente en su teología y en su lenguaje. Ya desde la antigüedad, siglo III, *se dudó seriamente de que el autor del Apocalipsis fuera el mismo que el del Cuarto Evangelio y el de las Cartas. Hoy día esta posición se da por segura. El Cuarto Evangelio, comparado con los tres Sinópticos, presenta muy notables diferencias y plantea serios problemas de interpretación, porque su imagen de Jesús es muy distinta de la de sus antecesores. Hay que señalar estas divergencias y darles en lo posible una explicación de modo que se pueda iluminar, al menos parcialmente, el enigma que supone la existencia de este Evangelio tan especial.*

1. *Diferencias más notables entre el Evangelio de Juan y los Sinópticos (Mt-Mc-Lc)*

La diferencia esencial radica en la presentación global de Jesús por parte de los Sinópticos y del Cuarto Evangelio (Evangelio de Juan). Para los primeros es la predicación del reino de Dios el centro de la misión de Jesús; para el segundo lo fundamental es presentar a éste como el Enviado descendido del cielo, del Padre, que revela la clave de la salvación del ser humano —a saber, su unidad con el Salvador y que éste a su vez es uno con el Padre— y de nuevo asciende al lugar de donde vino. Hay además otras diferencias que resumimos a continuación:

• *Marco cronológico y geográfico*: según los Sinópticos, Jesús predica fundamentalmente en Galilea y sólo una vez durante su vida pública visita Jerusalén. Su ministerio público dura, pues, un año. Para el Evangelio de Juan, Jesús visita Jerusalén cuatro veces durante su ministerio (2,13; 5,1; 7,10; 12,12), y allí asiste a tres Pascuas. Su vida pública dura, por tanto, dos años y medio o tres como mínimo. Las escenas que transcurren en Jerusalén no aparecen agrupadas antes de la Pasión como en los Sinópticos, sino divididas por bloques en diversos momentos.

• *Relación con Juan Bautista*: según los Sinópticos, Jesús es bautizado por Juan (menos claro en Lc). En el Evangelio de Juan no hay mención de este bautismo; Juan Bautista se limita a dar testimonio de Jesús.

• Sólo *un cierto número de incidentes* de la vida pública del Jesús del Cuarto Evangelio *tiene paralelos en los Sinópticos*, y algunos de éstos se hallan ordenados de un modo muy diverso. La «purificación del Templo» es el más sorprendente: en el Evangelio de Juan se halla al principio de la vida pública de Jesús; en los Sinópticos, al final y es la causa principal de su muerte. Los milagros de Jesús son pocos (sólo siete), y no se muestran como señales del poder o de la venida inmediata del reino de Dios, como en los Sinópticos, sino como «signos» destinados o bien a suscitar la fe en Jesús (otras veces, a ser malentendidos y provocar la enemistad con él), o bien a señalarlo como Revelador.

• El Evangelio de Juan presenta escenas de la vida de Jesús que no aparecen en los Sinópticos, como las Bodas de Caná (2,1-11), el diálogo con Nicodemo (3,1-21); la mujer samaritana (4,7-42), etcétera.

• *Diferencias en el modo de hablar de Jesús*: los discursos del Salvador son muy diferentes en el Evangelio de Juan y en los Sinópticos. En éstos Jesús muestra predilección por los dichos breves y cortantes, o por sentencias redondas y con ritmo, a menudo polémicas; en el Evangelio de Juan Jesús habla en parlamentos largos y solemnes. Estos discursos son repetitivos en su contenido y tienen un formato semipoético. Estos «sermones» tienen una estructura en espiral: Jesús expone un pensamiento, lo desarrolla desde diversos ángulos, vuelve al principio de la idea y luego, con un ligero toque de unión, expresa otro pensamiento. Luego se repite el procedimiento. Los discursos de Jesús en el Cuarto Evangelio tienen a veces un doble sentido, están cargados de ironía y se prestan continuamente a malentendidos que el Salvador debe enmendar. Más que palabras de Jesús, los discursos dan la impresión de ser una meditación profunda sobre lo que es y representa Jesús como Revelador, sobre su relación con Dios Padre y sobre cómo debe ser la vida cristiana de acuerdo con la fe en aquél. El Jesús del Cuarto Evangelio no pronuncia el Sermón de la Montaña y no enseña el «Padre Nuestro», no habla en parábolas sino en composiciones simbólicas de tono muy distinto. Contrástese, por ejemplo, la parábola de la oveja perdida de Mt 18,12-14 con la alegoría del Buen Pastor (Jn 10), o la parábola del viñador (Mt 12,1-12) con el discurso sobre la vid y los sarmientos (Jn 15,1-17).

• *Divergencias en la teología* entre los Sinópticos y el Evangelio de Juan: temas importantes de la discusión teológica del primer cristianismo que

aparecen en los Sinópticos están ausentes en el Cuarto Evangelio. En vez de ellos se encuentran nuevos conceptos, desconocidos para los evangelios anteriores, como «vida», «testimonio», «verdad», «gracia», «luz/oscuridad» «arriba/abajo», etcétera.

Será necesario ofrecer en lo que sigue una explicación, convincente en lo posible, a estas notables diferencias.

2. *Estructura y visión de conjunto del contenido*

Los comentaristas suelen ver al Evangelio de Juan como dividido en dos grandes partes: ministerio público de Jesús en Galilea y Judea, o revelación pública de Jesús, y últimos días en Jerusalén, o revelación privada a sus discípulos. Dentro de esta doble división hay las siguientes secciones:

1. *Prólogo*: 1,1-18: en él se afirma la preexistencia eterna del Revelador como Logos o Sabiduría de Dios, que desciende al mundo y se encarna. La Palabra revela la salvación porque es la Luz. La teología del Logos engloba todos los títulos cristológicos de Jesús que aparecen en los otros evangelios menos el de «Hijo de David», que interesa poco a la perspectiva del evangelista. El esquema de promesa/cumplimiento no se circunscribe a la sagrada Escritura/Jesús, sino que empieza antes, desde toda la eternidad. Juan Bautista acepta que Jesús es el Salvador y da testimonio de él. Nada dice el evangelista de la concepción virginal, aunque tampoco la niega expresamente. Tampoco se interesa por la infancia de Jesús (quizás porque en ella aún no se había manifestado la gloria de aquél). Juan no aclara el proceso de la encarnación del Logos. Probablemente su pensamiento sería que Jesús nace, según la carne, en el seno de una familia judía normal y que la Sabiduría/Palabra divina, preexistente, toma cuerpo en él. El clímax de la historia es este acto de la encarnación y el magisterio consecuente de esa Sabiduría entre los humanos.

2. *Libro de los milagros o de los «signos»* (es decir, los milagros entendidos como signos que llevan hacia la fe en Jesús): 1,19-12,50. En esta parte no hay sólo milagros, sino también doctrina: Jesús se manifiesta al mundo (los judíos) por medio de prodigios y discursos. Esos «signos» o milagros no son una simple demostración de un poder sobrenatural (esto no es preciso ya que Jesús es el Preexistente), sino señales orientadas a suscitar la fe en Jesús (2,11; 4,53; 6,14; 20,30.). Sin embargo, en tres ocasiones (2,23; 4,48 y 20,29) el Jesús johánico critica esta fe que procede (sólo) de la percepción de

un milagro, «Dichosos los que aun no viendo creen» (20,29), como imperfecta.

2.1. *Primera semana de la vida pública* de Jesús (1,19-2,11). Presenta dos temas principales: *a*) los discípulos reconocen de inmediato en Jesús al Hijo de Dios, al rey de Israel o mesías. A donde llegan los discípulos con grandes dificultades («torpes para entender») en los Evangelios sinópticos, es de donde parte el conocimiento de Jesús en el Cuarto Evangelio; *b*) polémica contra los seguidores de Juan Bautista. Éste tiene que reconocer que no es la luz, no es el mesías, sino el que debe dar testimonio de Jesús. Juan Bautista se opone incluso a sus propios discípulos para resaltar la figura del Enviado, 3,22-36, y declara que es el «Cordero de Dios», con lo que presenta por adelantado la idea de un sacrificio redentor por parte de Jesús.

2.2. *Primer signo o milagro* (2,1-12): el cambio de agua en vino simboliza el hecho de que Jesús sustituye los ritos del Antiguo Testamento por unos nuevos: el agua de las tinajas para las abluciones judías se convierte en vino que es también símbolo de Jesús (cap. 6). Este esquema de «sustitución» por parte de Jesús aparecerá más tarde con mayor claridad.

2.3. La «*purificación del Templo*» (2,13-22): el autor alegoriza la tradición de los Sinópticos. Éstos no habían entendido que se trataba en realidad del cuerpo de Jesús, no del templo antiguo. El desplazamiento de este el episodio al inicio de la vida pública, en un primer viaje a Jerusalén para la pascua (2,13), tiene un motivo teológico: sirve de solemne obertura al proceso de sustitución de las fiestas y ritos de la ley antigua por parte de Jesús: el cuerpo de éste en su sacrificio sustituye al Templo con sus sacrificios. Aunque el templo-cuerpo de Jesús sea destruido (pasión y muerte) será levantado de nuevo (cruz y resurrección) y atraerá a «muchos» a la fe.

2.4. *Diálogo con Nicodemo* (3,1-11): hay que nacer de nuevo. No basta ser judío para salvarse, sino que hay que prestar atención a la revelación del Salvador. Se trata de una escena ideal, no real.

2.5. *Diálogo con la samaritana* (4,1-54): también una escena ideal. El Salvador se revela al mundo exterior personificado en los samaritanos. La mujer samaritana es un personaje ideal que simboliza el paso de la fe imperfecta a la perfecta gracias a las palabras de Jesús.

2.6. *Sustitución de conceptos, normas y fiestas del Antiguo Testamento por lo nuevo que trae Jesús* (5,1-10,42):

a) La ley del sábado debe ser reconsiderada: Dios hace el bien incluso en sábado y no «descansa» ese día. Jesús, su hijo, es igual a Dios (5,17-18), por lo que puede hacer lo mismo en sábado. Dios

otorga la vida; también el Hijo puede dar la vida: conceder la salud (5,1-47).

b) La Pascua / el maná, 6,1-71: Moisés ofreció a los judíos en el desierto una comida que no saciaba el hambre (6,32). Jesús, por el contrario, bajado del cielo (6,33), ofrece un alimento que permanece hasta la vida eterna: su revelación. Ésta se conmemora en la eucaristía que con el bautismo sustituyen a los ritos judíos.

c) Fiesta de los tabernáculos (7,1-10,21): la persona y el mensaje de Jesús sustituyen al agua y la luz propias de la fiesta. Él es luz y agua eternas (9,1-40).

d) Al curar a un ciego de nacimiento Jesús muestra que es la luz (9,5) y otorga la luz.

e) Fiesta de la Dedicación del Templo (10,22-42). Jesús, Hijo de Dios y templo verdadero, sustituye al santuario antiguo.

2.7. *Otros episodios antes de la pasión* (11,1-12,50):

a) La resurrección de Lázaro (11,1-43) colma la ira de «los judíos» contra Jesús, ya que muchos creen en él. El evangelista destaca el contrasentido de que el autor de la vida vaya a ser condenado a muerte precisamente por dar la vida. Los «judíos» son los grandes enemigos de Jesús y de sus discípulos no en cuanto tales judíos sino como poseídos por Satanás («Vuestro padre es el Diablo»: 8,44), que les induce a no prestar crédito a Jesús.

b) Unción en Betania (12,1-11). Tanto en Mc 14,3-9, como en el Evangelio de Juan este episodio es un anticipo profético de la necesaria unción en el enterramiento de Jesús. Es importante el tema de que la muerte de aquél es el momento supremo de su glorificación (12,20ss).

c) *Entrada mesiánica en Jerusalén* (12,12-19). El v. 16 es muy importante, pues señala que los discípulos no entienden bien lo que ocurre con Jesús hasta «después de su glorificación», es decir, hasta después de su muerte. Entonces comprenden el sentido de las Escrituras y lo que ocurrió realmente con Jesús. Con otras palabras: el Jesús de la historia sólo adquiere pleno sentido (reinterpretado por la fe) cuando sus discípulos contemplen retrospectivamente su vida a la luz de la creencia en su resurrección.

3. *Libro de la pasión o de la gloria* (caps. 13-20). En esta segunda parte Jesús se manifiesta a sus discípulos sólo por medio de discursos. Se divide, a su vez, en tres secciones bien diferenciadas: 3.1. discursos de despedida (13,1-17,26); 3.2. pasión, muerte (18,1-19,42); 3.3. resurrección (20,1-30). El Evangelio de Juan sigue aquí el mismo esquema que los Evangelios sinópticos.

3.1. Como prólogo (13,1-11), el evangelista presenta una escena cargada de simbolismo, el lavatorio de los pies, que no aparece en los otros relatos evangélicos. Ignoramos si se trata de un hecho histórico o de un cuadro idealizado de algo que pudo suceder en algún momento de la vida de Jesús con sus discípulos. En cualquier caso, el evangelista realza el amor de Cristo por los suyos (13,1) y la humildad del Salvador, e incita a su imitación (13,12-15). Probablemente en la comunidad johánica el lavatorio de los pies era un rito que formaba parte importante de la eucaristía.

En toda esta sección se recogen las ideas sobre la figura y misión de Jesús ya mencionadas antes en el Evangelio y se repiten una y otra vez, casi obsesivamente. Los temas principales son: el Revelador-Salvador ha bajado del cielo. Es el Enviado por el Padre y dice cosas del cielo. El que cree en él tiene vida eterna. Su doctrina o revelación es de Dios. Estar-creer en Jesús / no estar-no creer en él son comparadas a la oposición luz / tinieblas. Jesús es la luz del mundo; el que cree en su revelación está en la luz y no sufre la condena en el juicio futuro. El Salvador proclama un «mandamiento nuevo»: «Amaos unos a los otros»: el amor del Enviado por sus discípulos (13,1) se concretiza en el precepto del amor mutuo a imitación de él. Los creyentes forman una unidad, porque el Padre y Jesús, que son uno, inhabitan en ellos (17,26). Tras la muerte del Enviado vendrá el Espíritu, o Paráclito / Consolador, que aclarará el sentido de lo que ha ocurrido en Jesús.

3.2. En 18,1-19,42 se narran la pasión y muerte de Jesús. El evangelista destaca que el Salvador conoce de antemano sus futuros padecimientos y sufre la muerte porque quiere. Es un personaje soberano y majestuoso, dueño de su destino, que podría detener si quisiera el proceso de su condena, como ya había indicado en 10,17-18. La cristología del «hombre divino», que señalábamos en el Evangelio de Marcos, adquiere una dimensión plena en el de Juan. Jesús es un ser portentoso, señor de su vida y de su muerte (19,28-30): no pasará la terrible experiencia de Getsemaní, ni tendrá una penosa agonía. En la sepultura de Jesús (19,38-42) reaparece Nicodemo (cap. 3) ayudando a José de Arimatea a enterrar a Jesús. Estos personajes, antes indecisos o temerosos, pasan de una fe imperfecta a otra perfecta, y de ahí a proclamar públicamente la fe en Jesús con esta actuación pública. Jesús comienza, tras ser elevado en la cruz, a atraer hacia sí a todos (12,32).

3.3. *Resurrección y dos apariciones a los discípulos* (20,1-31). Las apariciones son en Jerusalén, como en el Evangelio de Lucas, sin mención a Galilea (sólo en el Apéndice, cap. 21, obra de otra mano).

La segunda aparición ante un Tomás incrédulo (20,24-29) pone de relieve el valor de la fe de los que sin ver prodigios creen (20,29). La declaración de Tomás, «Señor mío y Dios mío» es quizás la expresión más rotunda de la divinidad de Jesús de todo el Nuevo Testamento.

IV. *Epílogo* (cap. 21). Es claramente la obra de otra persona a quien normalmente la investigación denomina el último redactor del Evangelio. Este apéndice tiene tres temas principales: *a*) simbolismo profundo de la eucaristía (presencia de Jesús entre los discípulos: 21,12); *b*) las negaciones de Pedro están superadas (21,15); *c*) el garante de las tradiciones que aparecen en el Evangelio es el discípulo amado (21,24).

3. *Posible explicación de las divergencias entre el Evangelio de Juan y los Sinópticos*

La explicación básica para aclarar las diferencias señaladas entre el Cuarto Evangelio y los Sinópticos podría ser la siguiente: Juan conoce ciertamente si no los evangelios anteriores, sí al menos la *tradición sinóptica* que está detrás de ellos y forma su base; pero no la utiliza tal cual, sino que la *repiensa, la reelabora y la reescribe*. El carácter simbólico y místico de este evangelio indica de modo indirecto al lector que Juan no deseaba reproducir simplemente la tradición que sobre Jesús le había llegado. Medita sobre ella y la presenta de manera que la figura de Jesús aparezca como él —el autor de un evangelio nuevo— cree que en realidad fue. En algunos casos esta reescritura se apoya en una interpretación alegórica de la tradición sinóptica e incluso de pasajes del Antiguo Testamento. Expliquemos los dos pasos de esta propuesta:

- *Juan conoce la tradición sinóptica*. Esta afirmación se sustenta en las razones siguientes: 1. Coincide con ella en la secuencia u orden de los acontecimientos principales. 2. Tiene muchas semejanzas con los Sinópticos en el vocabulario, en motivos, esquemas, estructuras mentales y combinaciones de ideas. Muestra también notables similitudes en la presentación de los mismos escenarios y los mismos personajes. 3. Los temas, alusiones y el conjunto de ideas particulares del Evangelio de Juan no pueden ser entendidos correctamente por un lector que no tenga ya un conocimiento directo de los otros evangelios anteriores. Este fenómeno literario se conoce como «intertextualidad», a saber un texto escrito sólo se comprende bien presuponiendo otro anterior al que de algún modo alude.

• *Juan presenta la tradición sinóptica con otra luz*. Si la conoce, es evidente que no la reproduce tal cual, sino que Juan la *reescribe y reinterpreta*. Este proceso de «reescritura» no es un fenómeno extraño en el ámbito judío, ni mucho menos. En la tradición de la literatura que llamamos «Apócrifos del Antiguo Testamento» (cf. pp. 108s) hay obras que reescriben el texto del Antiguo Testamento totalmente a su aire, por ejemplo, la *Vida de Adán y Eva*, el *Libro de los Jubileos* (que reescribe y reinterpreta el libro del Génesis y parte del Éxodo) o el llamado Pseudo Filón, en sus *Antigüedades bíblicas* (que reescribe y reinterpreta la historia bíblica desde la creación hasta la muerte del rey Saúl). En la Biblia hebrea misma, los Libros de las Crónicas, reescriben los de Samuel y Reyes. Igual ocurre con muchos pasajes de los profetas. Basándonos en estos ejemplos de la tradición judía, se puede con todo derecho suponer que el Evangelio de Juan es un caso semejante. El autor conoce la tradición anterior, pero no la transmite tal cual, sino que la repiensa, reinterpreta y reescribe, mezclándola con elementos de otras tradiciones o con aportaciones propias, porque así lo cree conveniente para que resalte mejor el sentido que, en su opinión, tal tradición tiene.

4. *Finalidad del Cuarto Evangelio*

¿Por qué repensó Juan y reescribió la tradición sobre Jesús? No es posible saberlo con exactitud. Pero la respuesta debe hallarse en lo indicado hace un momento: porque pensaba que otros escritos evangélicos anteriores no habían presentado de modo adecuado las tradiciones sobre Jesús. Más explícitamente: frente a la imagen de Jesús de Marcos, Mateo y Lucas, el autor del Cuarto Evangelio pretendía probablemente ofrecer una interpretación más completa, profunda y exacta de lo que en su opinión fue realmente el personaje. Como ocurría con Mateo y con Lucas, el autor del Evangelio de Juan escribe su obra para enmendar conscientemente la plana a sus predecesores.

El principio que le mueve es el mismo que ha propiciado hasta aquí toda la evolución de la cristología y está expresado indirectamente en el evangelio mismo: la verdadera imagen de Jesús sólo se comprende bien *tras su muerte*. Dice Jesús en 14,26: «Esto es lo que tenía que deciros mientras estaba con vosotros; el abogado que os enviará el Padre en mi nombre, el Espíritu santo, ése os enseñará todo y os irá recordando todo lo que yo os he dicho». Igualmente en la interpretación de la entrada mesiánica de Jesús en Jerusalén: «Esto no

lo comprendieron sus discípulos de momento. Pero cuando Jesús fue glorificado, cayeron en la cuenta de lo que estaba escrito sobre él y qué era lo que habían hecho» (12,16). Finalmente, en 13,7 Jesús dice a Pedro en el lavatorio de los pies: «Lo que yo hago, tú no lo entiendes ahora; lo comprenderás más tarde». Es claro que sólo gracias a la iluminación del Espíritu que se otorgará a los discípulos tras la muerte y resurrección del Maestro, se percibirá el verdadero significado de lo que hizo, dijo y representó Jesús. Por tanto, parece que el autor del evangelio afirma con claridad que él ha escrito un evangelio tal como se debe ver a Jesús tras la muerte de éste con la ayuda del Espíritu (el Paráclito que «guía hasta la verdad completa»: 16,13) prometido por el Maestro. Con otras palabras: el evangelista puso por escrito lo que Jesús hizo y dijo en vida, lo que significó su figura y misión, pero todo visto a través de la fe, fortalecida por el Espíritu Santo.

Este modo de entender la finalidad del Cuarto Evangelio fue ya propuesto por Clemente de Alejandría a finales del siglo II d.C. en un texto conocido, pero al que quizá se ha prestado poca atención: «Juan, el último [de los evangelistas], viendo que en los [otros] evangelios se mostraba [sólo la interpretación] *corpórea* de Jesús, impulsado por algunos conocidos e inspirado por el Espíritu [Santo], compuso un evangelio *espiritual*» (citado por Eusebio en su *Historia eclesiástica* VI 14,7). Clemente de Alejandría afirmaba que el evangelista Juan no ignoraba lo que había sido escrito sobre Jesús por sus predecesores, sino que no le parecía bien o suficiente. Los demás habían escrito un «evangelio carnal», es decir, en terminología gnóstica, un evangelio verdadero pero insuficiente, superficial. En el nuevo evangelio el autor presenta este conocimiento especial, «espiritual» (es decir, propio de los «movidos por el Espíritu» o verdaderos conocedores), *sin preocuparse por refutar expresamente a sus antecesores*. Este hecho es importante e iluminador ya que una polémica expresa contra los Sinópticos no aparece en el Evangelio. No los considera «falsos», sino simplemente «corporales» o «carnales», superficiales.

El autor del Cuarto Evangelio indica que su libro sobre Jesús debe suscitar la fe de sus lectores (20,30)... en su imagen de Jesús. El Evangelio de Juan está escrito expresamente para defender esta imagen. En este sentido es un escrito polémico, orientado contra los «judíos» que no creen, en especial contra sus dirigentes, contra los discípulos de Juan el Bautista —quienes mantenían que su Maestro era también el mesías (cf. 1,19ss)—, y también contra otros grupos de cristianos (cf. 8,31-32) que no participaban del todo del modo cómo el autor entendía a Jesús (lectores de los Sinópticos).

5. *Qué puntos de vista añade, «corrige» o enmienda el Cuarto Evangelio al material sinóptico*

El Cuarto Evangelio muestra claramente en toda su tesitura que su contenido pretende superar toda revelación anterior: se presenta como una interpretación normativa de Jesús. ¿Qué «corrige» o añade Juan al Jesús de los Evangelios sinópticos, gracias a su superior sabiduría? Las ideas más importantes son:

- Jesús es un ser preexistente (1,1). No pertenece al ámbito de lo divino desde su bautismo (Evangelio de Marcos), o desde su muerte y resurrección (discurso de Pedro en Hch 2), ni tampoco desde su nacimiento (Evangelios de Lucas y Mateo), sino *antes*, desde toda la eternidad. Jesús es Logos de Dios, es el Hijo.
- Hay unidad sustancial entre el Padre y el Hijo: «El Padre y yo somos una sola cosa» (10,30; 17,22). El Cuarto Evangelio no presenta aún una doctrina clara de la Trinidad tal como se expresará en siglos posteriores (véase, por ejemplo, la afirmación de Jesús en 10,29: el Padre es más que todos, incluido el mismo Jesús; algo parecido en 3,35), pero pone los fundamentos al distinguir en la divinidad entre Padre e Hijo y un Espíritu transmitido por ellos. No queda claro aún qué es exactamente el Espíritu. Sí que procede del Padre (15,26), que es una fuerza iluminadora y ayudadora enviada por el Padre (14,26), o por el Hijo mismo (15,26), o por los dos (14,26: «en nombre del Hijo»).
- El ser divino preexistente se encarna (1,14), es enviado por el Padre al mundo (3,17; 17,3, etc.; la idea de envío aparece 37 veces en el Evangelio de Juan), revela por medio de sus palabras (7,16; 17,8, etc.) y retorna al cielo, de donde procede (6,62; 16,5, etc.).
- La revelación que trae Jesús no consta de simples conocimientos, sino que toda la existencia misma de la persona y la realidad de aquél es revelación. El que acepta a Jesús, y tiene fe en él como Enviado, se salva. Como Lucas, el autor del Cuarto Evangelio no cree necesario insistir demasiado en el efecto salvador del sacrificio expiatorio en la cruz. Los ojos de la fe ven en este episodio, una humillación aparente, el momento supremo de la exaltación, de la glorificación, a partir de la cual la gloria del Enviado se hace evidente.
- Jesús no es sólo rabino, profeta, mesías, hacedor de milagros, sanador, sabio experto en la Ley, etc., como dicen los Sinópticos, sino ante todo Luz, Camino, Verdad, Vida, Pastor, Revelador. Ese Revelador inhabita dentro del que cree en él. La cruz y la resurrección ceden en importancia ante la autorrevelación de Jesús.

• No hay que esperar a la muerte, a la resurrección y al juicio final para completar el ciclo de la salvación. El que cree experimenta la salvación y la resurrección *ya en este mundo* (3,18.36). El que no cree está ya condenado, antes de morir (5,24s). La «escatología de presente» es la conclusión lógica de la cristología johánica: la «hora» de Jesús ha venido ya (12,23); el Diablo ha sido derrotado ya (12,31; 16,11); Cristo ha vencido ya al mundo (14,30: 16,33). Esta escatología realizada es una superación del problema del retraso de la parusía. Puede aparecer como una novedad del Cuarto Evangelio, pero no lo es en realidad: ya en la doctrina de los esenios de Qumrán se enseñaba que los «hijos de la luz» estaban ya salvados, que los ángeles vivían en medio de ellos y que la comunidad participaba incluso de la liturgia angélica en los cielos.

• Hay una velada crítica a la teología de los Sinópticos concretizada en una nueva visión de los sacramentos, en especial el bautismo y la eucaristía. Esta crítica se manifiesta, en primer lugar, en un prudente silencio: el Evangelio no relata el bautismo de Jesús ni la institución de la eucaristía. En segundo, en una interpretación diferente de esos «sacramentos»: es posible que para el autor del Cuarto Evangelio el bautismo traído por el Revelador celestial sea un nuevo nacimiento a una nueva existencia que participa ya, ahora en esta vida, del cielo. Y es posible también que la eucaristía sea para él un *símbolo y recuerdo* de que Jesús es la «vida y la vid» verdaderas, de modo que participar en el pan y el vino eucarísticos no sea otra cosa que una participación en las palabras y el mensaje de Jesús que dan vida.

• Esta teología novedosa y profunda no es más que el producto de una lectura a fondo de las sagradas Escrituras, que bien leídas contienen los elementos para superar ideas anteriores. La obra de Jesús está integrada en la de Moisés (5,45-47), sólo que la sobrepasa y sustituye. La Biblia misma, al entenderla bien, junto con las palabras de Jesús, así lo indican (2,22: «Cuando resucitó de entre los muertos, se acordaron los discípulos de lo que Jesús había dicho y creyeron en la Escritura y en la palabra que Jesús había dicho»).

6. *¿En qué se inspira el evangelista Juan para componer esta imagen de Jesús tan diferente a la de los Sinópticos?*

Es ésta una cuestión muy debatida y hay diversas opiniones entre los estudiosos:

1. Unos opinan que la presentación de Jesús por parte de Juan sigue las pautas de las especulaciones judías helenísticas en torno a

la Sabiduría personificada (Libros de los Proverbios [8, 22-31] y Sabiduría [7,22-8,1]), haciendo de Jesús la Sabiduría encarnada. Esta teología fue perfilada y complementada por Filón con sus ideas sobre el Logos divino.

2. Otra rama de la investigación defiende que el mundo del Cuarto Evangelio tiene muchas concomitancias con el pensamiento y la teología de los esenios de Qumrán, y que en este ambiente encuentra su mejor acomodo. Así, son sorprendentes ciertos paralelismos de vocabulario, como «espíritu de verdad» (Jn 14,17 = a 1QS 4,21) y «luz de vida» (Jn 8,12 = a 1QS 3,7), entre el Evangelio y los escritos de Qumrán, y sobre todo el dualismo de luz / tinieblas, verdad/error que tanto los manuscritos del mar Muerto como el Evangelio de Juan comparten.

3. Otros sostienen que el mundo ideológico del Cuarto Evangelio se enmarca en los comienzos de la gnosis. La gnosis sería todavía en el siglo I una atmósfera espiritual (cf. cap. 6), no un sistema religioso-filosófico bien constituido (a este último estadio se le designa como «gnosticismo», más que como «gnosis»). Según esta opinión, la figura del Jesús-Logos que *desciende* al mundo, se encarna, *revela* la salvación y luego *asciende* al Padre es muy parecida a la imagen que la gnosis tiene del Redentor / Revelador / Salvador.

Creemos que estos tres puntos de vista no son necesariamente excluyentes sino más bien complementarios entre sí. Todos ellos tienen como denominador común enmarcarse en ese ambiente de religiosidad marginal del judaísmo que dio origen ciertamente al nacimiento de la gnosis (pp. 129s), pero que engloba también el ámbito de las especulaciones judías sobre la divinidad y su proyección al mundo (Logos, Sabiduría) que comenzaron a producirse cuando la filosofía griega, en sus líneas esenciales, se popularizó entre los ambientes cultos del mundo helenístico. En especial, nos parece que el Evangelio de Juan tiene ciertas peculiaridades que encajan bien con lo que podríamos denominar una «protognosis», es decir, con un ambiente intelectual que con el tiempo, no más de cincuenta años, se convertirá en sistemas gnósticos hechos y derechos. Sólo en el gnosticismo se encontrarán luego unidas las dos notas teológicas principales que caracterizan al Cuarto Evangelio: *a*) el muy notable dualismo (arriba / abajo; luz / tinieblas, etc.); *b*) la concepción del Redentor / Revelador celeste que desciende, revela, (sufre) y asciende al cielo desde donde fue enviado. El evangelista se encuentra a gusto entre conceptos que podrían calificarse como protognósticos para expresar su cristología y su doctrina de la salvación. La elección entre dos polos, admitir

la revelación del Enviado o rechazarla clasifican al individuo y al mundo. De hecho, en el Cuarto Evangelio se describe todo por la distancia a uno o a otro polo: vida, verdad, luz, arriba representan la salvación; muerte, mentira, oscuridad, abajo son la parte negativa de la misma y doble realidad. Pero el mundo no es malo en sí mismo, sino sólo por su rechazo de la salvación, por no reconocer en Jesús el carácter de Palabra encarnada, de Revelador y Salvador de los seres humanos. Jesús es el héroe de arriba, del cielo, de la luz, de la comprensión. Su padre es Dios. Los judíos son los paladines de abajo, del mundo, de las tinieblas, de la incomprensión. Su padre es el Diablo (8,44). En este misma línea el evangelista afirma que la fe es conocer (14,7) y que la vida eterna consiste en el *conocimiento* de Dios y del Enviado (17,3). Jesús es el modelo del verdadero gnóstico, pues sabe de dónde viene y a dónde va (cf. p. 129). Por último, el tipo de exégesis esotérica, alegórica a veces y mística que el autor hace de las Escrituras cuadra bien con un marco gnóstico.

Debe insistirse en que en el Evangelio de Juan se trata sólo de un «marco gnóstico», ya que en esta obra no se aceptan ciertas ideas de la gnosis que se verán muy claras en los gnósticos posteriores del siglo II. Así, Juan no rechaza al mundo como malo intrínsecamente; defiende a ultranza la encarnación del Enviado (cosa impensable en el gnosticismo posterior); piensa que este enviado no se encarna en sucesivos personajes, sino una única vez en la historia, en Jesús de Nazaret, una persona que entra además en el terreno humano de los sufrimientos y la muerte; el mensaje de Jesús no es sólo para unos pocos elegidos («espirituales», que participan por su espíritu de modo especial de la naturaleza de la divinidad), sino para todos los humanos que estén dispuestos a aceptar con fe que Jesús es el Revelador.

Un ámbito de una religiosidad judía más bien marginal, donde encaja el marco protognóstico, explicaría igualmente que un dualismo de talante moral pueda encontrarse también en Qumrán, y que las especulaciones del judaísmo helenístico sobre la Sabiduría personificada y el Logos sean recogidos más tarde como muy concordes, por el pensamiento gnóstico del siglo II.

7. *Autor. El discípulo amado*

El Evangelio mismo (en su apéndice, cf. cap. 21) presenta como su autor, o al menos como garante de la información en él contenida,

al «discípulo amado» (21,24). El resto del Evangelio (el propiamente tal: caps. 1-20) no contiene dato alguno sobre el autor. En todo caso, hay una insinuación poco clara en 19,35 a propósito de la lanzada en el costado de Jesús («Lo atestigua quien lo vio, y su testimonio es válido, y él sabe que dice la verdad para que vosotros creáis»). Este texto procede quizá de la mano del redactor secundario del Apéndice y se referiría también al discípulo amado.

Hay cinco menciones de este «discípulo amado» en el Evangelio de Juan:

— 13,23-26: Última Cena.

— 18,15-16: aquí aparece como «otro discípulo» que hace el favor a Pedro de introducirlo en el palacio del sumo sacerdote.

— 19,25-27: Jesús confía el cuidado de su madre al discípulo amado.

— 20,2-10: el discípulo a quien Jesús amaba corre con Pedro y llega antes al sepulcro.

— 21,20-24. Aquí aparece dos veces: «Pedro se vuelve y ve que le seguía el discípulo a quien Jesús amaba»: v. 20; «Éste es el discípulo que da testimonio de esto y que lo ha escrito, y nosotros sabemos que su testimonio es verdadero»: v. 24.

La tradición entera de la Iglesia primitiva y algunos estudiosos hasta hoy ven en este «discípulo» al apóstol Juan, hijo del Zebedeo (Mt 4,21 y par), muerto quizás en el 44 d.C. (Hch 12,2). Sin embargo, de un modo casi unánime, incluso entre los críticos católicos, se rechaza esta opinión. Son tres fundamentalmente las razones que apoyan este rechazo:

1. El Cuarto Evangelio no es el producto de un testigo visual, sino alguien que utiliza material escrito anterior: por ejemplo, una especie de fuente donde se hallan recogidos varios milagros de Jesús, más otra al menos, la historia de la Pasión, similar a la de los Sinópticos. ¿Necesitaría de fuentes ajenas un testigo visual de los hechos?

2. Este discípulo nunca es llamado por su nombre. ¿Qué razón habría para no hacerlo si se tratara de Juan hijo del Zebedeo? El capítulo 1 del Evangelio llama por su nombre a otros varios discípulos, ¿por qué callar precisamente el de Juan? Este argumento tiene su punto débil en que el autor del Cuarto Evangelio tampoco llama por su nombre a la madre de Jesús. El argumento del silencio es llevado al extremo por algunos investigadores que piensan que, al no nombrar a este discípulo de un modo específico, el autor mismo del Evangelio da a entender que se trata de un *discípulo ideal, no real, la encarnación literaria del modelo del discípulo perfecto*.

3. La teología del Cuarto Evangelio es muy evolucionada, su cristología es muy avanzada; supone un conocimiento de la tradición sinóptica y sólo puede haberse compuesto en su conjunto en un estadio tardío dentro del desarrollo de la teología cristiana del siglo I.

Para mantener en parte la tradición eclesiástica hay autores que defienden que el «discípulo amado» —no precisamente Juan, hijo del Zebedeo, sino otro personaje secundario del cristianismo primitivo, desconocido por otra parte— pudo estar en el origen, tras la línea de pensamiento que interpretó la vida, misión y figura de Jesús de esta manera tan peculiar. Es decir, el autor real del Cuarto Evangelio se inspira en las interpretaciones de Jesús de este «discípulo amado», que está detrás de la denominada «escuela johánica» (cf. cap. 24) de pensamiento.

No es improbable que la figura de un garante de la tradición dibujada en el Evangelio pudiera haber sido importante en la historia de la comunidad que está detrás del Evangelio (quizás el fundador de ella), y que se transformara o sublimara con el tiempo en el tipo del discípulo ideal de Jesús. Siguiendo esta hipótesis, en una época posterior un personaje anónimo del grupo de seguidores del «discípulo amado» compuso el Cuarto Evangelio basándose en las tradiciones que se fundamentaban en ese discípulo, probablemente ya fallecido. A éste autor le hemos llamado «Juan» en este capítulo por comodidad. No pudo ser un espectador directo de la vida de Jesús porque ofrece una imagen demasiado diversa a la de los Sinópticos, sobre todo de la de Marcos, que en opinión de muchos estudiosos es la que más se acerca al Jesús histórico.

A propósito del capítulo 21 se ha indicado la posible presencia de otra mano en la redacción definitiva del Evangelio, la que ha llegado hasta nosotros. Esta «segunda mano» parece admitida por todos en lo que respecta al añadido del «apéndice» o capítulo 21. Pero, además, la crítica suele atribuir a la mano que suplementó este último capítulo ciertos *retoques y correcciones* en el cuerpo del Evangelio:

1. Unos investigadores piensan que las repeticiones de ideas en los discursos de Jesús (por ejemplo, partes de 16,4-33 duplican conceptos ya expresados en ese mismo capítulo; 3,31-36 repite lo dicho ya en 3,7.11-13 y 15-18; y 6,51-58 son ideas conocidas por 6,35-50), que a veces pueden cansar al lector, se deben a que el redactor encontró entre los papeles del autor otras versiones de esos discursos, y que no quiso que se perdieran, sino que las incorporó en el cuerpo de lo que ya estaba escrito, produciendo repeticiones.

2. Otros opinan que el Evangelio muestra ciertas contradicciones porque el redactor añadió frases al texto primitivo para suavizar la teología un tanto «avanzada» del autor. El ejemplo más claro se refiere a temas escatológicos. El autor primitivo tendría una escatología que hemos designado como «presente» o «realizada»: la salvación, el juicio y la resurrección o condenación se dan ya en el presente, al aceptar con fe el mensaje del Revelador. Así Jesús en 3,18 afirma: «El que cree en el Hijo no es condenado; pero el que no cree ya está condenado» (igual en v. 36). La resurrección y la vida eterna tienen lugar ya en el presente en cuanto se da en el oyente una respuesta positiva a la llamada de Jesús: «El que escucha mi Palabra... tiene vida eterna y no incurre en juicio, sino que ha pasado ya de la muerte a la vida» (5,24s); «Todo el que vive y cree en mí no morirá jamás» (11,26). Como dijimos, esta escatología resuelve claramente el problema del retraso de la parusía, pero choca con la tradicional de la Iglesia en general, que consideraba la condenación y salvación, la resurrección y la vida eterna como hechos futuros, sólo cumplibles después de la muerte y tras el juicio final. En esta línea —se dice— el redactor añadió al Evangelio algunas frases correctoras, para acomodar esta escatología «de presente» a la doctrina normal de la Iglesia (escatología «de futuro»). Así en 5,28 se afirma: «No os extrañéis de esto. Llegará la hora en que todos los que estén en los sepulcros oirán la voz [del Hijo de Dios]»; y en 6,39: «Y ésta es la voluntad del que me ha enviado: que no pierda nada de lo que él me ha dado, sino que lo resucite en el último día» (igual en 6,40.44).

8. *Fecha y lugar de composición*

Como dato para calcular la *fecha de composición* del Cuarto Evangelio tenemos un hecho que nos impide ir más allá del 125/130 d.C.: el P^{52}, que contiene restos de Jn 18,31-33.37-38 y que los paleógrafos fechan más o menos por esa época (cf. p. 328). El Evangelio tuvo que componerse, pues, antes..., y con un tiempo suficiente como para ser conocido y copiado en Egipto. Es razonable pensar en una composición durante los años finales del siglo I de nuestra era, por varias razones:

1. Hay que imaginarse un momento tardío de este siglo en el que ya el material sinóptico se hubiera extendido, que fuera bien conocido, y hubiera habido tiempo para que se formara un grupo de cristianos más bien marginales que interpretaban a Jesús de un modo particular. El que el Evangelio contenga datos muy antiguos sobre

Jesús, cosa que parece evidente (por ejemplo, el día de su muerte), no significa de ningún modo que todo el conjunto de su redacción haya de ser situado en un momento temprano de la evolución del cristianismo primitivo. La última redacción del escrito, tal como se ha transmitido hasta nosotros, no puede situarse teológica y literariamente antes de los años cincuenta del siglo I como se ha pretendido en ocasiones, sino mucho más tarde.

2. El Evangelio mismo aporta un dato indirecto que apunta también hacia finales del siglo I. En 9,22 leemos a propósito de la curación del ciego de nacimiento: «Sus padres hablaban así por miedo a los judíos, pues éstos se habían puesto de acuerdo en que si alguno le reconocía como Cristo quedara excluido de la sinagoga». Estas frase alude al momento en el que los «sabios» judíos reunidos en la ciudad de Yamnia, hacia el 90 d.C. deciden la excomunión de los «nazarenos» (cristianos) y su expulsión de la sinagoga. El evangelista recoge este hecho en su comentario.

Precisar el *lugar de composición* quizá tenga poca importancia. Como el autor parece un judío marginal muy helenizado (por la influencia en él del espíritu gnóstico) se ha pensado en Samaría, como lugar marginal respecto a Judea y por el papel de los samaritanos en este evangelio (cap. 4). Otros estudiosos han propuesto alguna ciudad de Asia Menor, de lengua griega, que tuviera una gran población judía. Y dado que la tradición sitúa el final de los días del apóstol Juan en Éfeso, se piensa en esta ciudad. De ser así el entorno sociológico de la composición del Evangelio de Juan podría ser: un grupo marginal de cristianos de Samaría, emigra de esta región antes del final de la guerra judía y se asienta en Asia Menor. Allí sufre las consecuencias de la expulsión de los cristianos de la Sinagoga y se encuentra con discípulos de Juan Bautista que consideran a éste el mesías. Recopilando una tradición quizá de decenios escribe su Evangelio para rebajar las pretensiones teológicas de los judíos y los discípulos de Juan Bautista y defender lo que considera la verdadera imagen de Jesús (cf. Trocmé, 191-194). Escribe para cristianos y no intenta ganarse a los «judíos», pues están ya perdidos para la fe. La divinidad de Jesús hace que los empedernidamente judíos se inhabiliten para creer.

En conclusión: el Cuarto Evangelio es un escrito muy especial que se distancia de los demás escritos evangélicos. Presenta una visión muy personal de Jesús, profunda y sentida que reúne en torno a sí a una comunidad de cristianos particulares. A estos les expone el autor las ideas del grupo *sin necesidad de explicárselas pormenoriza-*

damente. Eran en gran parte conocidas en la comunidad. El nexo de unión entre las ideas sobre Jesús y la comunidad de estos creyentes se halla en la proclamación de la insistencia con la que Jesús señaló la importancia del mandamiento del amor. Él hizo de un «mandamiento antiguo» (en los Sinópticos) un «mandamiento nuevo». El amor actúa como lazo de unión del grupo y es uno de los contenidos de la revelación que trae Jesús. Éste es uno con el Padre y oye de él que es amor (13,34; 15,12-17). La comunidad así constituida en el amor a Jesús tiene una unión profunda, mística, con el Revelador. No son sus servidores, sino sus congéneres y amigos (15,12-13). El objetivo de los sacramentos cristianos, bautismo y eucaristía, es ante todo, según el autor, mostrar una comunión de amor entre los seguidores de Jesús. Esta unión lo conforma como grupo de «conocedores» especiales.

La contrapartida de este bello conjunto radica en que este Evangelio místico y profundo es altamente subjetivo. No es un instrumento válido, salvo en contadas ocasiones, para reconstruir al Jesús de la historia. Sobre todo sus palabras no se ven reflejadas en los discursos que pronuncia solemnemente este nuevo Jesús, que son más para alimento de ciertas almas que para la construcción de la historia.

PANORÁMICA: LOS EVANGELIOS Y LA SEPARACIÓN RESPECTO AL JUDAÍSMO

Con la difusión de los cuatro evangelios, el grupo cristiano adquiere una conciencia aún mayor de su autonomía respecto al judaísmo. La evolución del pensamiento teológico de lo que al principio fue una mera secta bien incardinada dentro del judaísmo será tan imponente y acelerada que los judíos no podrán admitirla.

1. La evolución de la *cristología* fue rápida e impresionante: de Jesús, puro hombre, se pasó a la figura de un hijo de Dios consustancial y preexistente. La cristología más elemental está representada en el discurso de Pedro en el primer Pentecostés (Hch 2,32.36). En esta concepción Jesús es durante su vida un hombre normal y *sólo después de su muerte y resurrección* por Dios es incorporado por éste al ámbito de lo divino. El Evangelio de Marcos adelanta este momento de incorporación: en el bautismo la voz divina declara a Jesús «Hijo de Dios». Jesús no pertenece ya al nivel divino desde su muerte y resurrección sino *antes*, *desde su bautismo*. Los Evangelios de Mateo y Lucas efectúan otro adelanto: Jesús es Hijo de Dios *desde su concepción milagrosa*: Mt 1-2 y Lc 1-2. El Evangelio de Juan adelanta aún

más cronológicamente la divinidad de Jesús: éste es el Logos eterno que *existe desde el principio*. Ese Logos es Dios: Jn 1,1.

En el conjunto de los Evangelios —y en el resto del Nuevo Testamento— la divinidad de Jesús se trasluce también de manera clara, aunque a veces indirecta, lo que contribuirá al rechazo por parte del judaísmo. Como hijo de Dios, Jesús había tenido el poder de perdonar los pecados, lo que según la fe judía sólo la divinidad podía hacer. El Hijo habría de sentarse sobre el trono de su Padre para juzgar al mundo en el juicio venidero, lo que es atributo de Dios. El Hijo es el mediador de la creación y su figura es infinitamente más excelsa que la de los ángeles sobre los que impera. En la profecía de Mal 3,1 es Dios mismo quien afirma que «él enviará a su mensajero, quien preparará el camino delante de él». Pero Mc 1,2 cambia la frase, y hace que el Precursor no sea ya el antecesor de Dios, sino de Jesús, que asume entonces las funciones de Aquél. En Jesús y con Jesús llega Dios mismo a la tierra, según Marcos. El Hijo/Señor manda también sobre los poderes diabólicos y expulsa a los demonios con el dedo de Dios. En el Evangelio de Juan Jesús utiliza frases en primera persona, «Yo soy», que en el Antiguo Testamento son exclusivas de Dios, quien expresa así su propia esencia divina. En 1 Cor 4,4ss aparece primero Dios como juez del universo, pero luego, en un perfecto y sutil intercambio, absolutamente querido por el autor, el sujeto de ese acto de juicio es Jesús, por tanto es Dios. Jesús es el «Señor» en todo el Nuevo Testamento y éste es uno de sus títulos más importantes. En el Antiguo Testamento y la literatura apocalíptica judía, «Señor» es la manera de designar a Dios sin pronunciar su nombre bendito, y en la traducción griega del Antiguo Testamento, los llamados LXX, este «Señor» es el nombre de Dios, sin más. En los Evangelios, este título honroso y cargado de connotaciones divinas se pasa a Jesús sin ningún problema.

2. La mutación de la cristología llevaba consigo un cambio en el *mesianismo*. De un Jesús que se enfrenta a un sacrificio no voluntario de su vida se pasa a la de un mesías que acepta un sacrificio voluntario y predicho por él mismo. Desde el concepto puramente judío del «Hijo de David», guerrero, antirromano, se llega a un «Hijo del hombre», juez futuro universal y divino. Este tránsito supone un gran trecho, y más aún lo supone el paso de un mesías triunfante judío a otro que sufre, muere y resucita, y no digamos el cambio de un mesías puramente nacional judío a un salvador universal, de todos los gentiles.

3. La evolución en el *concepto del Reino judío* es también notable hasta el final de la composición de los Evangelios: de un Reino

inminente de Dios se llega a una Iglesia bien establecida en el mundo y duradera. Ya en Mateo se anuncia la fundación de la Iglesia como institución no de futuro, sino de presente. En Lucas se apuntaban tendencias a transformar el reino de Dios terrenal y futuro en algo interno, presente, espiritual y vigente sólo en el corazón del ser humano. La dimensión futura del reino de Dios no desaparece formalmente del Cuarto Evangelio, pero frente a la «escatología de presente» es más bien pura retórica debido al peso de una tradición que no puede hacerse desaparecer. El sentido de presencia, de actualidad del reino de Dios es patente: «Ya llega la hora», y ¡en realidad estamos ya en ella! (4,23). Al afirmar el Jesús del Cuarto Evangelio que «su Reino no es de este mundo» (18,3) acaba por romper definitivamente los lazos que le unían a la concepción judía tradicional. El Jesús del cuarto evangelio no puede situarse en la Palestina del siglo I.

4. La nueva noción del reino de Dios implica unas *concepciones escatológicas diversas* también a las del Jesús histórico y a la de sus más inmediatos seguidores: de una esperanza escatológica, concretizada en un reino de Dios que se plasma en la tierra, se pasa a un paraíso de gloria exclusivamente en el más allá. Del juicio colectivo del «día de Yahvé» se llega al juicio individual. La escatología de Marcos (cap. 13) es todavía parecida a la de Jesús. Igualmente en Pablo (1 Tes) está muy vivo el concepto del fin del mundo inmediato, pero ya la ética del cristiano debe acomodarse de algún modo a este mundo, por ejemplo, la exhortación a ser buenos ciudadanos y obedecer a las autoridades civiles de Rom 13,1-7. Se pasa así de una voluntad de rechazo del poder de las naciones gentiles sobre Israel a una integración en la estructura política del Imperio. El Evangelio de Juan marca de nuevo el final de una evolución: insiste en que la vida eterna ha empezado ya aquí para los creyentes. Similarmente los no creyentes ya están condenados: el juicio está ya aquí (3,19). El creyente en Jesús, en sus palabras y en su persona, ha sido juzgado ya (5,24; 12,31) y vive de antemano su resurrección (5,24 y 11,25).

5. El cambio de perspectiva en el concepto del Reino lleva aparejado un *cambio también en la ética*: de una moral judía de amor hacia los de dentro del grupo y de indiferencia hacia los de fuera, se produce un tránsito hacia una ética del amor universal, incluso a los enemigos. La ética de seguimiento de Jesús, interina, pensada para esos momentos de espera del final, una ética imposible de practicar, se transforma sobre todo en Lucas en una moral intemporal del amor. Igualmente en el Evangelio de Juan se insiste radicalmente en el mandamiento del amor.

6. Todos estos cambios son fundamentales, es cierto, pero la verdadera base de la autonomía del judeocristianismo respecto al judaísmo normativo había sido ya formulada *in nuce* cuando aparecieron en el cristianismo primitivo las primeras posturas que cuestionaban la ley de Moisés: la Ley seguía vigente sólo para los judíos de nacimiento y se podía tolerar que hubiera un cierto número de paganos que pudieran salvarse sin cumplirla entera. Este cambio no pareció tan tajante al principio porque se pensaba que lo de los paganos era una excepción querida por Dios en los tiempos finales escatológicos y que la comunidad única de los salvados —los judíos—se haría de nuevo una cuando llegara el reino divino. Pero la evolución era imparable y se dio otro paso adelante cuando se pensó que la Ley era válida, sí, pero sólo en la interpretación dada por Jesús (Evangelios de Mateo y Lucas). Otro avance fue dado por el Evangelio de Juan al asumir que la Ley era superada o substituida, de acuerdo con el sentido íntimo de las Escrituras, por Jesús mismo. Y el paso definitivo se dio cuando todo el judeocristianismo helenístico asumió una postura que hacía años había sido proclamada teóricamente por Pablo, la tesis radical de Gálatas (no la dulcificada de Romanos): la Ley no es válida para la salvación ni siquiera para los judíos. La supresión de todas las barreras que significaba la Ley (entre gentiles, temerosos de Dios, prosélitos, auténticos israelitas) era inaceptable para los judíos.

En síntesis, la evolución de las doctrinas del Nuevo Testamento hasta el momento se rigió por una triple tendencia o impulso: *a*) tendencia hacia una mayor divinización de Jesús; *b*) tendencia hacia la eliminación de una escatología inmediata, es decir, pensar el fin del mundo como *ad calendas graecas*; *c*) tendencia hacia la eliminación de los rasgos excesivamente judíos. Este impulso se centra en el paso de un mesías judío a una Iglesia proselitista con vocación de apertura hacia los gentiles. Estas tendencias se corresponden muy bien con el espíritu misionero de Pablo (pp. 267ss). Desde el punto de vista de la historia de la teología del Nuevo Testamento Pablo y los Evangelios significan un gran esfuerzo por desligar la figura de Jesús de Nazaret de sus condicionantes históricos, enraizados en el suelo palestino del siglo I. Hay a finales de este siglo una gran distancia teológica entre un miembro de la comunidad primitiva de Jerusalén, tan respetada por los judíos que muchos fariseos se unieron a ella (Hch 2,47; 4,4;15,5), y un ex pagano de las comunidades paulinas o un adepto del grupo representado por el Evangelio de Juan. Los judíos ya no podían aceptar en su seno a un «judeocristianismo» que había evolu-

cionado tanto. Éstos podían aceptar a lo sumo un mesías glorificado, de algún modo en el ámbito de lo divino, sentado a la diestra del Padre. Pero no puede aceptar un ser preexistente que se encarna. No es extraño que los judíos —dispuestos a renovar su vida y salvar su religión después del fracaso de la Gran Guerra contra los romanos en torno a la Ley y a otros valores tradicionales que ya hemos mencionado— bien informados de esta evolución compleja y múltiple, se decidieran a declarar formalmente «herejes» a los cristianos a finales del siglo I. A éstos les dolerá, pero se acomodarán muy pronto a esta solución. La gran prueba de que ello fue así es considerar cuán poco se discuten en la literatura simultánea o posterior a los Evangelios los grandes temas paulinos, la justificación por la fe, la validez o no de la Ley para la salvación, que ejemplificaban el mantenerse junto a, o la separación del judaísmo normativo.

Para un lector de hoy el punto que puede llamar más la atención en estas mutaciones es el de la progresiva divinización de Jesús. Alguno opinará incluso que este proceso (de ser humano a Dios) no es posible; no puede darse; Jesús fue siempre Dios tal como lo presenta una lectura sencilla de los Evangelios. Pero esta perspectiva es errónea y algunos ejemplos ayudarán a ponerlo en claro. Piense simplemente el lector en lo dicho anteriormente sobre lo que ocurría con toda naturalidad en el ambiente del Imperio romano del siglo I: el Emperador, sobre todo después de muerto, se convertía en un ser divino..., e incluso antes, en vida: casos de Calígula y Domiciano. Los «hombres divinos» por muchos considerados como semidivinidades en vida y como dioses al menos tras su muerte. En el ámbito del judeocristianismo es ilustrativo el caso de Simón Mago. A lo largo del siglo II, y quizás antes, sus discípulos harán de él un ser absolutamente divino y lo denominarán la «Primera Potencia». Y dando un gran salto hasta los mismísimos siglos XX y XXI podemos afirmar que en ellos se pueden encontrar procesos claros de divinización. Un caso sorprendente es el cambio en la consideración de la figura de Elvis Presley tras su muerte. Sociólogos norteamericanos han puesto de relieve que, si contemplamos lo que hacen y piensan sus seguidores, nos encontramos con el nacimiento de una nueva religión similar al cristianismo que lleva consigo un proceso de semidivinización —al menos— de Elvis. Es bien sabido cómo este personaje era un excéntrico en vida, sobre todo al final, amigo de drogas y que no era precisamente un modelo de virtudes. Incluso se cuentan de él actos rayanos en la paranoia, como cuando cerca del final de su vida gustaba de disfrazarse de policía y ordenar el tráfico nocturno por su cuenta.

Tras su muerte, cambió radicalmente la consideración de su figura, la cual pasó a ser un dechado de prodigios y virtudes: esposo y padre ejemplar, filántropo, etc. Algunos lo consideran un ejemplo a imitar de virtudes cívicas y familiares. Hoy día se hacen peregrinaciones al lugar donde residió sus últimos años, la gente se casa y se bautiza en su nombre..., y lo que es más sorprendente: muchos afirman que Elvis vive, que ha resucitado y se ha aparecido a muchos... Sus seguidores forman una especie de congregación que se reúnen en asambleas y celebran oficios religiosos en memoria de aquél.

Y si esto ocurre en pleno siglo XXI... cuánto más en el siglo I en el Mediterráneo oriental. El contenido es distinto, pero el proceso es igual.

Capítulo 18

LA ESCUELA PAULINA. SEGUNDA EPÍSTOLA A LOS TESALONICENSES

Puede ser sorprendente la afirmación que de las veintiuna cartas incluidas en el Nuevo Testamento, trece o quince (aproximadamente el sesenta por ciento) no hayan sido compuestas realmente por los autores que aparecen al comienzo de ellas. Esta afirmación, sin embargo, parece ser cierta y no nos debe extrañar demasiado, pues tampoco conocemos en realidad quiénes compusieron los Evangelios. Hay cartas que llevan el nombre de Pablo, de Pedro o de Juan, etc., que en realidad no salieron de las plumas de estos apóstoles. ¿Cómo se explica este hecho? ¿Qué importancia tiene para la teología y la interpretación del Nuevo Testamento el que esas cartas sean «pseudónimas»?

El último estadio del desarrollo teológico del cristianismo primitivo tal como aparece en el Nuevo Testamento, las obras que aún nos restan por considerar, puede caracterizarse globalmente como *etapa de consolidación de la institución eclesiástica.* El momento cronológico preciso de este proceso no puede señalarse con exactitud, pues es diferente en los diversos grupos y comunidades cristianas repartidas por el Medio Oriente, Grecia y Roma. De hecho este proceso se solapa temporalmente con la consolidación por escrito de las tradiciones e interpretaciones sobre Jesús del grupo johánico (Cuarto Evangelio), que hemos visto ya, y se extiende hasta bien mediados el siglo II tal como nos lo indican 2 Pe y otros escritos varios del conjunto denominado «Padres Apostólicos» (Clemente; Ignacio de Antioquía; *Didaché* o *Doctrina de los doce Apóstoles*, el *Pastor* de Hermas). En esta etapa de consolidación de la comunidad cristiana se insertan:

1. Las primeras epístolas deuteropaulinas, atribuidas al Apóstol por la tradición, pero en realidad salidas de la pluma de sus discípulos: 2 Tesalonicenses; Colosenses; Efesios.

2. La Epístola a los hebreos, que sólo puede considerarse paulina de algún modo.

3. Otras epístolas deuteropaulinas: las Pastorales.

4. Las Epístolas católicas 1 y 2 Pedro; Santiago; Judas; las tres cartas de Juan.

1. *División de la literatura deuteropaulina (grupos 1, 2 y 3)*

Dividimos en dos partes el conjunto de cartas que llevan el nombre de Pablo, pero que no fueron compuestas directamente por él:

a) Un primer grupo de obras, redactadas probablemente poco después de la muerte de Pablo, y que intentan ante todo complementar su *pensamiento teórico*. Suponen alguna corrección del pensamiento del Apóstol, pero ante todo amplían, a veces de manera muy original, ciertos puntos de la doctrina paulina. Estas epístolas son 2 Tesalonicenses, Colosenses, Efesios. A este grupo puede añadirse la Epístola a los hebreos. En los primeros tiempos se transmitió como anónima. Más tarde a partir del siglo II se adscribió a Pablo. En realidad forma un apartado por sí misma, pues su teología es particular. Su interés es ante todo doctrinal y se acerca más al ámbito del grupo 1 que al 3.

b) Epístolas compuestas en nombre de Pablo que tienen menor interés en el desarrollo teológico y mayor en la organización de los grupos cristianos fundados por Pablo: «Epístolas pastorales»: 1 y 2 Timoteo, Tito.

Parece que este doble grupo de cartas compuestas por los discípulos de Pablo fueron redactadas no muchos años después de la muerte del Apóstol. Su época de composición coincide *grosso modo* con la redacción de los tres primeros evangelios y los Hechos de los apóstoles. Sus autores conocen las cartas de Pablo y meditan sobre ellas. El impulso de la teología del maestro les sirve para enfrentarse al hecho de que la reconciliación con las ideas representadas por la antigua Iglesia de Jerusalén no era posible. También quedaba lejos la etapa de Antioquía. Nuevas perspectivas y problemas del cristianismo surgen después de la muerte de Pablo, y tras un cierto tiempo de silencio como afectados por la desaparición de aquél, sus discípulos comienzan a entonarse y a enfrentarse a los problemas en nombre y con el espíritu del Apóstol.

Hemos indicado ya en el capítulo 11 que son tres las razones principales que han inducido a los investigadores a efectuar una separa-

ción entre cartas auténticas de Pablo y otras escritas por sus discípulos, pero puestas a nombre de aquél: *a*) diferencias de estilo y vocabulario; *b*) notables divergencias de concepciones teológicas; *c*) dificultadas para encajar los datos ofrecidos por algunas de las cartas sospechosas con lo que se sabe con certeza de la vida de Pablo. A lo largo del tratamiento de las siete cartas atribuidas a Pablo, pero que no salieron de su pluma, iremos poniendo ejemplos de estos tres argumentos. Mas antes de abordar la *Segunda Epístola a los tesalonicenses* es preciso tratar una cuestión preliminar, pero importante, que afecta tanto a las cartas de la escuela paulina como a las colocadas bajo el amparo de otros apóstoles (Pedro, Santiago, Judas, Juan): ¿por qué algunos cristianos primitivos no firmaron sus propias cartas y las pusieron a nombre de Pablo, falsamente según nuestro punto de vista? Con otras palabras: ¿cómo se explica el fenómeno de la pseudonimia o «nombre/autor falso» (atribuido a un escrito)?

2. *La «pseudonimia» o «pseudoepigrafía»*

Pseudonimia o pseudoepigrafía significa poner a nombre de una persona (normalmente famosa) una obra literaria escrita por otra (normalmente sin fama alguna). Este fenómeno literario era bastante común en la antigüedad y no es propio sólo del cristianismo primitivo: conocemos otros casos en la antigüedad grecolatina y egipcia. Sin ir más lejos, la misma Biblia canónica atribuye gran parte del salterio al rey David y toda la literatura sapiencial a Salomón, aunque de ellos no procedan en verdad más que algunas composiciones, y del último quizá nada. Igualmente, el Deuteronomio, posterior en varios siglos a Moisés, declara a éste como su autor. En el grupo de escritos denominado *Apócrifos del Antiguo Testamento* encontramos decenas de ejemplos pues todo ellos son pseudoepígrafos (cf. pp. 108s). En todos estos casos la más elemental crítica histórica, interna y externa, llega al resultado de que tal autoría es falsa. Muchos detalles del contenido de estas obras nos indican que estas obras no encajan con el mundo de sus pretendidos autores. Son en realidad anónimas, o mejor, pseudónimas: sus verdaderos autores no se atrevieron a estampar sus nombres reales al frente de su producción escrita, sino que prefirieron escudarse en el amparo del nombre de venerables antepasados.

Si la costumbre de la pseudonimia estaba tan extendida en el mundo judío y antiguo en general, no es extraño que en el Nuevo Testamento, conjunto totalmente judío, encontremos el mismo fenóme-

no. Atribuir falsamente una obra a un autor conocido era, pues, una tradición entre los judíos cuando se compone el Nuevo Testamento, aunque tal costumbre sea verdaderamente curiosa para la mentalidad moderna. Por ello se han ensayado diversas explicaciones de ella. La primera y más obvia sería aceptar simplemente que estos autores engañaban conscientemente a sus lectores. Esta posibilidad queda siempre abierta, pero es poco probable psicológicamente cuando se leen los escritos en cuestión y cuando se penetra un poco en el espíritu de la gente de la época.

La segunda razón sería una motivación de tipo práctico: pensar que la época de la revelación ya había pasado. Se estaba en la tercera generación de cristianos y se podía creer que Dios no se revelaba más que por medio de unos «personajes del principio»: Pablo y otros apóstoles. Por tanto, todo lo que se escribe para que sea apreciado deberá llevar sus nombres. Esta explicación podría ser también teóricamente posible en el Nuevo Testamento. Los autores de cartas atribuidas a Pablo u otros apóstoles debían de ser conscientes de que muertos los maestros (los apóstoles), Dios ya no se manifestaría de una manera tan directa. Por tanto, si se componía una carta que pretendiera complementar el pensamiento de un apóstol, Pablo o Pedro, por ejemplo, debería llevar el nombre de ese «inspirado». A pesar de su aparente razonabilidad, esta segunda teoría es poco aplicable a los autores del Nuevo Testamento. Por una razón de peso: tales autores estaban convencidos de estar viviendo en una época en la que el Espíritu era el que verdaderamente gobernaba la Iglesia. Se estaba en los momentos finales del mundo, y eran éstos años en los que Dios había prometido una efusión especial de su Espíritu (Hch 2,17: «Sucederá en los últimos días, dice Dios, que derramaré mi Espíritu sobre toda carne...»). Si es así, cualquier persona bien imbuida de la piedad podía escribir algo «inspirado» (cf. p. 56).

La tercera razón tiene que ver con la asunción de la personalidad de un maestro famoso por parte del discípulo. En la antigüedad se pensaba a menudo que ambos podían formar una unidad espiritual y que el discípulo podía escribir en nombre del maestro ya fallecido. Es lo que se ha llamado una «personalidad corporativa». Esta teoría es bastante verosímil para los autores de obras pseudónimas dentro del Nuevo Testamento. Éstos pudieron sentirse en realidad emparentados espiritualmente con el personaje o maestro de época anterior (en nuestro caso Pablo, u otros apóstoles como Pedro, Santiago o Judas), ya que formaban con ellos casi una misma personalidad ideológica. Al igual que Moisés había podido repartir una porción de su espíritu

a los que habrían de sucederle (Nm 11,25-30), y Eliseo se contentaba con recibir la «mitad del espíritu y poder de Elías» (2 Re 2,10), o Juan, el Bautista, habría de «caminar en el espíritu y poder de Elías» (Lc 1,17), los autores de estas cartas del Nuevo Testamento se sentían realmente posesores y continuadores del mismo Espíritu que había animado e impulsado a su glorioso predecesor y maestro, Pablo, Pedro, Santiago, etc. No es de extrañar que se creyeran intérpretes autorizados de lo que el apóstol fallecido habría escrito en circunstancias posteriores. Con otras palabras: su obra sería lo que el apóstol ya muerto habría compuesto de haber vivido esos momentos.

3. *Consecuencias de este fenómeno para la valoración de la literatura pseudónima*

Esta última aclaración nos lleva a pensar que los desconocidos autores de esta literatura «paulina» o «apostólica» no eran profesionales de la mentira ni sentían remordimientos de conciencia al escribir una obra así. Aunque cueste comprenderlo hoy día, no parece que pretendieran por lo general engañar positivamente a sus lectores —o al menos no siempre— forjando una autoría que es a todas luces «falsa», según nuestro modo de juzgar. Estaban convencidos de que el escrito que adscribían a Pablo o Pedro, por ejemplo, se había compuesto en el mismo espíritu de aquél, y podía atribuírsele. Por tanto, no se puede juzgar con criterios del siglo XXI —es decir, emplear la dicomotía «falso/auténtico» sin matices— este fenómeno literario de la «pseudonimia». Mas para la crítica literaria moderna tener conciencia de que un escrito concreto no procede de la mano del Pablo o Pedro auténticos es un instrumento que debe aprovechar para emitir un juicio matizado sobre su valor. No podemos discutir en esta *Guía* qué repercusiones teológicas puede llegar a tener el que se hayan introducido en el canon de Escrituras sagradas cartas no genuinas, falsas en el lenguaje de hoy. Es éste un problema que afecta a la teología profesional y a la conciencia o creencias de cada uno y que éstas resolverán. Puede decirse que en general la crítica moderada protestante y en especial la católica suelen conceder poca trascendencia al tema de la pseudonimia como problema teológico. La moderna teología considera que aunque no estrictamente auténticas en el sentido moderno, las epístolas «deuteropaulinas» (paulinas en segundo grado) u otras *expresan el recto sentir de la «escuela* de Pablo», «de Pedro», «de Juan», etc. Por lo tanto, —se argumenta— se

debe admitir el veredicto de la Iglesia que las ha acogido en el canon de Escrituras como «inspiradas», aunque sus autores no fueran directamente apóstoles.

4. *El efecto de una situación diferente*

La diferencia de mentalidad entre las obras auténticas de Pablo y las de su «escuela» y el resto de las obras del Nuevo Testamento se explica en gran parte porque la situación social, psicológica y religiosa del grupo cristiano había cambiado tras la muerte del gran maestro. Y lo mismo puede decirse del resto de las cartas pseudónimas del Nuevo Testamento. En parte sabemos ya las causas: cómo organizar y estructurar la Iglesia para durar en este mundo, cómo oponerse a la amenaza del gnosticismo naciente (cf. cap. 25, pp. 484ss), cómo explicar la separación del judaísmo hasta constituir una religión nueva a pesar de que el grupo cristiano se consideraba el «Nuevo Israel». N. Perrin lo sintetiza del siguiente modo:

> La característica más importante de este período es que el movimiento cristiano asume la tarea de ser la Iglesia en el mundo. Ya no se espera como inminente la parusía; los cristianos se han acomodado ya al hecho de la destrucción de Jerusalén y su templo; las relaciones con el judaísmo y el Imperio romano adquieren formas bien delimitadas. Así pues, la Iglesia ha de desarrollar sus propias instituciones para convertirse en una Iglesia en el mundo.
>
> Años después de su nacimiento el movimiento cristiano existe por sí mismo sin necesidad de definirse frente a otros movimientos. Pero el mero hecho de existir crea nuevas demandas. Un movimiento religioso necesita un credo o base confesional que deje bien claro qué es lo importante para él. Además, un grupo que procede del judaísmo, una religión tan consciente de poseer la revelación dentro de un grupo de libros, necesita sus propios textos claramente definidos respecto a otros. Para sobrevivir y funcionar en el mundo requiere también una estructura organizativa, un aparato para tomar decisiones y unas líneas que definan la función de sus cargos y servidores.
>
> Para hacer frente a estas necesidades la Iglesia del final del Nuevo Testamento habrá de crear rápidamente un credo, un canon y un ministerio bien organizado (pp. 253-254).

Estos momentos posteriores a la vida de Pablo se caracterizan también porque los autores de las cartas que nacen en este período muestran una mayor inmersión en el mundo de la cultura del helenismo ambiental. Así, por ejemplo, los autores más tardíos del Nuevo

Testamento utilizan el vocabulario del culto al Emperador para aplicarlo a Dios o a Jesús (cf. pp. 119s). En otros casos emplean material ético y didáctico procedente de lo más selecto del paganismo helenístico pagano con mayor tranquilidad que sus predecesores. Así se pueden detectar en estas «cartas» conceptos éticos, vocabulario, códigos de comportamiento que proceden del mundo pagano, de la filosofía o de la religión..., aunque en muchos casos es difícil saber si algunos elementos culturales del mundo helenizado influyen directamente en estos escritos o lo hacen a través del judaísmo de su época que los había asimilado antes de nacer el cristianismo como tal.

También debe señalarse y valorarse el esfuerzo teológico que estos escritos no genuinos suponen: intentan elaborar una teología creativa, de raíces cristianas ya tradicionales (habían pasado ya unos cincuenta años desde la muerte de Jesús) pero acomodada a su tiempo, incluyendo elementos de la cultura helenista. Este esfuerzo se percibe sobre todo en Colosenses, Efesios y, en parte al menos, en Hebreos. Respecto a la cuestión de la aceptación consciente de temas de las religiones paganas de misterios (cf. cap. 6, pp. 122s), sobre todo en Efesios y Colosenses, sigue sin alcanzarse un consenso entre los estudiosos. Pero incluso entre críticos católicos no se excluye un influjo parcial del espíritu de estas religiones en el cristianismo de esta etapa, sobre todo en el lenguaje y en algunas imágenes literarias. Todo ello será tratado en los capítulos que siguen.

5. *Detalles que ignoramos respecto a la formación de una escuela paulina (y de otros apóstoles)*

Hemos agrupado más arriba bajo el epígrafe «escuela paulina» a un conjunto de escritos del Nuevo Testamento, pero en realidad ignoramos mucho más de lo que sabemos de esta «escuela». Conviene tener en cuenta nuestra ignorancia que dará un simple tono de probabilidad a esta hipótesis. No sabemos exactamente cuándo empieza a formarse una colección de cartas de Pablo que estuviera a disposición de sus discípulos y sirviera como modelo para ulteriores desarrollos (cf. pp. 52 y 488). No sabemos cómo ni dónde funcionaba esta «escuela», si es que existía como tal: si en una ciudad determinada (¿Éfeso?) o si la «escuela» no era tal propiamente sino un conjunto de individuos que operaba cada uno por su cuenta. Ignoramos cómo se hacían circular las cartas compuestas de hecho por los discípulos ni con qué pretexto se presentaban años después de la muerte del Apóstol. ¿Se

fingía que la misiva había estado mucho tiempo oculta y se acababa de descubrir? ¿Se difundía lejos de la presunta comunidad receptora de modo que no hubiera protestas? Un ejemplo: la *Carta a los colosenses*: ¿cómo un «Pablo no auténtico», es decir, un discípulo, iba a atreverse a enviar a Colosas, años después de la muerte del Apóstol, una carta «escrita» por éste que tras pasar tanto tiempo presentaba una serie de saludos de personajes que quizás habían muerto ya? Ciertamente tendría que haberla enviado fingiendo que la carta se había perdido y se había encontrado hacía poco. No sabemos cómo reaccionaban esas presuntas comunidades receptoras al enterarse que circulaban cartas dirigidas a ella y que de hecho no habían recibido.

SEGUNDA EPÍSTOLA A LOS TESALONICENSES

Desde comienzos del siglo XIX se han levantado muchas voces contra la autoría paulina de esta carta. Hoy día los especialistas están divididos casi al cincuenta por ciento a favor o en contra de la autenticidad. Si este breve escrito procede de la pluma de Pablo tendría el interés de permitirnos observar cómo el gran apóstol se corrige a sí mismo en un punto importante de doctrina y en un lapso breve de tiempo. Pero si la carta no es auténticamente paulina sino escrita por un discípulo, su lectura nos permite formarnos una mejor idea de un cambio en la perspectiva sobre el fin del mundo ocurrido en la Iglesia una generación después de la muerte de Pablo.

Para comprender bien este escrito no son necesarios muchos prenotandos. Basta con contrastar algunas de sus afirmaciones con otras similares de 1 Tes. Casi un tercio de esta primera carta a los tesalonicenses se repite con pequeñas variantes en 2 Tes. Por eso nos concentraremos en lo que de nuevo ofrece en realidad esta carta.

En 2,1-12 el autor efectúa precisiones sobre el final de los tiempos y la venida del Señor, y es aquí donde comienza la rectificación expresa del autor respecto a lo expuesto en 1 Tes. En esta carta, desde 4,15 a 5,3 Pablo afirmaba que la segunda venida del Señor era tan inminente que muchos de la comunidad aún no habrían muerto, el Apóstol entre ellos. En el segundo escrito, por el contrario, no cambian sólo las imágenes sino también las expectativas: el autor está de acuerdo con 1 Tes en que la próxima venida de Jesús será el fin del mundo, pero señala expresamente que ese «día del Señor», no es «inminente» (2,2) ni mucho menos. Afirma también que algunos profetas de la comunidad e incluso una supuesta carta de Pablo han

causado una falsa alarma en el grupo. La pretensión de que el fin está cerca es un auténtico *engaño* (2,2-3). El autor de 2 Tes opina que es necesario rebajar el entusiasmo escatológico de ciertos ensoñadores. Por ejemplo, hay vagos que no trabajan esperando el final del mundo En 3,10-12 es tajante el autor con esos holgazanes: «El que no quiera trabajar tampoco coma». El mensaje es claro: si aún falta tiempo para el fin, hay que acomodarse a este mundo y trabajar.

Esta perspectiva nueva se corrobora con un argumento de peso: antes de que suceda la parusía han de ocurrir algunos acontecimientos previos (¡que todavía no han tenido lugar: 2,3!). Éstos son: se producirá una apostasía general (2,3); aparecerá un «adversario» de Dios y de Cristo, un «hombre impío», que actuará blasfemamente hasta proclamar que es Dios, por lo que se sentará en el Santuario divino (= el templo de Jerusalén). Pablo lo avisó de antemano: 2,3-5. Por el momento este «Impío» no ha aparecido porque hay *algo* (2,6, en neutro) y *alguien* (2,7, en masculino) que lo retiene. El impío se manifestará cuando ese algo y alguien lo permitan (2,8). La pregunta clave para el lector moderno es quién es *el Impío* y *qué es ese algo* o *alguien* que *retiene* el desarrollo de la maldad del perverso personaje. Los lectores de la carta saben a qué se refiere el autor (2,6), pero nosotros, a decir verdad, no podemos responder con exactitud.

Respecto al *primer* tema: el *Impío* es una figura en principio mítica, un enemigo de Dios desde la creación (el caos, el dragón / serpiente primordial, el Diablo), que luego se personificaba normalmente entre los judíos en un rey enemigo de Israel, el pueblo de Dios. Por ello, los estudiosos del Nuevo Testamento que defienden —como veremos— que 2 Tes no es una carta auténtica de Pablo suelen pensar en el emperador Nerón, el primer perseguidor de los cristianos que se había suicidado en el año 68. La imaginación popular se había formado la idea de que Nerón resucitaría por obra del Diablo con la misión de seguir persiguiendo a los cristianos, entonces el verdadero pueblo de Dios. Otros investigadores han pensado en alguna figura parecida a la Bestia del Apocalipsis de Juan (cap. 13). La situación que describe sería similar. A decir verdad igualmente, ninguna de estas soluciones es totalmente satisfactoria y quizá sea mejor confesar nuestra ignorancia.

Respecto al *segundo* tema, l*o que o el que retiene al Impío,* tampoco podemos decir nada con exactitud. Es probable, en opinión de muchos, que se trate quizás de la expansión del Evangelio y de la Iglesia que suponen un freno a la acción del Malvado. Sea cual fuere la solución de estos enigmas, lo importante es la idea que transmite

el autor: el inicio del fin aún no ha comenzado; hay aún tiempo por delante.

¿Quién escribió la carta?

¿Por qué son tan parecidas las dos cartas y a la vez la segunda corrige tan drásticamente el punto de vista de la primera sobre los acontecimientos finales? Una *primera solución* es suponer que las cosas habían cambiado dramáticamente en la comunidad destinataria. Algunos profetas de la comunidad se habían sentido presos de un gran entusiasmo apocalíptico y habían comenzado a anunciar que el fin del mundo era absolutamente inminente (2 Tes 2,2). Ello causó tal desorden que la comunidad se inquietó. Pablo se enteró de ello y escribió una carta con precisiones y rectificaciones. Por tanto, las dos, 1 y 2 Tes, proceden de la pluma de Pablo. 2 Tes es auténtica.

Sin embargo, surgen serias dificultades respecto a esta tesis: la semejanza de vocabulario, expresiones y temas entre las cartas no puede atribuirse a la casualidad. Exige una *dependencia literaria* entre las dos, o bien que el cambio en la comunidad haya sucedido en muy poco tiempo. En esta última hipótesis Pablo *recuerda de memoria* la carta anterior y repite en su segunda carta palabras, frases y motivos tomados de la primera. Ahora bien, ¿pudo cambiar tanto la situación de la comunidad en muy poco tiempo? Pero aun admitiéndolo como posible, ¿era necesaria una rectificación tan drástica de modo que el mismo Pablo llegue a calificar de «engaño» (2,2-3) la consecuencia natural de sus palabras en la primera carta? ¿Es lógico pensar que Pablo se esté repitiendo a sí mismo, bien de memoria en el caso de una segunda carta en muy poco tiempo, o bien copiando frases o motivos de su carta anterior ya alejada en el tiempo? Otro motivo de duda: el autor de 2 Tes indica que alguien ha falsificado una carta suya presentándola como prueba de «que es inminente el día del Señor» (2 Tes 2,2). ¿Se refiere con ello el autor a 1 Tes? Ésta es la única carta anterior de Pablo a los tesalonicenses que poseemos y precisamente en el cap. 4 se enseña que el día del Señor es inminente. Tanto que él mismo, Pablo, estará aún en vida. Esta alusión a una carta falsificada anterior es como mínimo muy extraña, pues no encaja con 1 Tes.

Estos problemas desaparecen en gran parte si se adopta una *segunda solución*: un *discípulo de Pablo escribe en su nombre* a los tesalonicenses cuando ya ha pasado bastante tiempo y las circunstancias de la comunidad no son las mismas. El tiempo transcurrido explica mejor el cambio de situación del grupo y la necesidad de nuevas acla-

raciones y precisiones sobre el final del mundo y la venida de Jesús. La oposición objetiva entre 1 Tes y 2 Tes en el tema de la inminencia o no de la segunda venida de Jesús es aceptable y explicable *si son dos personas distintas* las que mantienen posturas divergentes. 2 Tes sería como un comentario rectificador —de acuerdo con las circunstancias presentes— de 1 Tes, por parte de un discípulo de Pablo, *no por este mismo*. Ya no es Pablo quien se copia a sí mismo, o repite sus formulaciones, se trata de un discípulo que conscientemente imita expresiones del maestro. *En síntesis*: aceptar que 2 Tes es una carta pseudónima nos ayuda mejor a entenderla y plantea menos problemas que si la consideramos una carta auténtica del Apóstol.

Entonces, ¿*quién compuso 2 Tes*? En realidad no lo sabemos. Muy probablemente un *discípulo de Pablo*, que escribe en su nombre, y que hace un audaz ejercicio de acomodación de la doctrina paulina sobre el final del mundo, corrigiendo la impresión de inminencia y señalando que la parusía queda aún un poco lejos, pues antes tienen que cumplirse ciertos requisitos.

¿Dónde y cuándo se escribió?

Si aceptamos que la carta no es auténtica, sino pseudónima, es imposible saberlo. Probablemente *en algún lugar de Asia Menor,* ya que el origen de las cartas pseudónimas hay que buscarlo en los lugares en donde el presunto autor puede tener interés..., es decir, en la comunidad a la que va dirigida el escrito. Respecto al *cuándo* sólo podemos señalar que tiene que ser antes del 110/120, puesto que Policarpo de Esmirna en su *Carta a los filipenses* (11,3), de esa fecha, cita 2 Tes 1,4. Los comentaristas que aceptan que 2 Tes procede de un discípulo de Pablo suelen señalar el último tercio del siglo I como mejor momento para su redacción. En esa época —se afirma— hubo un cierto renacer de la apocalíptica (Apocalipsis de Juan; herejía montanista [de Montano, un cristiano de Frigia que propugnaba que la Iglesia debía ser regida directamente por el Espíritu Santo, por medio de los profetas, y no por una jerarquía ya «burocratizada»]), y se ve también cómo la Iglesia reacciona contra ese espíritu exaltado: el «Pequeño apocalipsis» de Mc 13 es corregido en la versión de Lucas, como muestra una comparación de ambos textos, e incluso por Marcos mismo (= Mc 13,7: «Pero esto aún no es el final»).

Capítulo 19

EPÍSTOLAS A LOS COLOSENSES Y A LOS EFESIOS

Unimos el estudio de estas dos cartas porque la segunda se inspira en Colosenses y en algunos puntos la complementa y corrige. El autor de la primera carta es un teólogo de altos vuelos que hace avanzar notablemente la teología paulina y cristiana en general reflexionando sobre el significado e importancia de la figura de Cristo, la función de la Iglesia y el papel de la tradición apostólica como sustento de la fe. Su pensamiento fue espoleado por la presencia de herejes en una comunidad que él conocía bien. Es un hombre ecuánime que no duda en aceptar lo que cree bueno de las ideas de sus adversarios.

EPÍSTOLA A LOS COLOSENSES

1. *La situación de la comunidad cristiana de Colosas*

Para entender bien esta carta es conveniente en primer lugar hacerse una breve idea de lo que sucedía en la comunidad cristiana a la que presuntamente va dirigida. La ciudad de Colosas, situada en la región de Frigia (al suroeste de Asia Menor), relativamente cerca de Éfeso y de Mileto, era pequeña y poco importante en época de Pablo. Sus habitantes eran paganos de lengua griega, mezclados con algunos judíos. Los cristianos de Colosas tenían contactos con otras dos ciudades del entorno, Hierápolis y Laodicea, que también albergaban una comunidad de convertidos. Entre ellos se intercambiaban las cartas que recibían de los dirigentes en la fe (4,16). La comunidad no había sido fundada por Pablo («No me han visto personalmente»: 2,1), sino por gente de su grupo. Probablemente por uno que actuaba en nombre del Apóstol (1,7), por Epafras, «fiel ministro», gracias al cual los

colosenses habían conocido «la gracia de Dios en la verdad» (1,6). El grupo de conversos se mantenía fuerte en la fe y al parecer no tenía problemas especiales («Damos gracias sin cesar a Dios... por vuestra fe... y la caridad que tenéis con todos los santos»: 1,4). Pero surgió de pronto un problema: su paz interna iba a romperse por efecto de la predicación de ciertos individuos, cuyas ideas suponían un cambio del «evangelio» anunciado por Epafras. Pablo, o el autor de la carta, redacta este escrito para enfrentarse a las nuevas y peligrosas ideas que afectaban a temas importantes de la fe. Éstos eran entre otros: el significado profundo de la figura de Jesús; la existencia o no de seres intermedios entre Dios y los hombres que podían influir en el destino de estos últimos, y si eran o no superiores a Jesús; qué es en realidad la Iglesia; cuál es el mejor modo de vivir el cristianismo.

Colosenses se entenderá mejor si el lector se forma primero una idea suficientemente clara de la doctrina de los adversarios del autor, pues todo el escrito va destinado a rebatirla. Por ello expondremos primero esta posición, según puede deducirse de la epístola misma.

2. *Posición teológica de los adversarios*

- Su doctrina es una «filosofía» (2,8), es decir, un conocimiento o «sabiduría» elevada que se funda en una tradición humana recibida probablemente de labios de un maestro religioso.
- Esta filosofía especula sobre los «elementos del mundo» (2,8). La expresión designa a seres espirituales (2,18), que gobiernan o controlan el universo (antigua concepción judía: cf. 1 Henoc 72-82). Estos «elementos» son caracterizados como «Principados y Potestades» (2,10), por tanto son seres angélicos. No sólo rigen el cosmos sino que como potencias astrales controlan el destino de los hombres y su salvación. Son «poderes» intermedios entre Dios y la humanidad, pero junto con Dios mismo forman el «Pleroma» o «Plenitud» de la divinidad (2,9: griego *pléroma*; éste es un término técnico de la gnosis; cf. p. 126).
- Según esta filosofía Cristo ocupa una posición inferior, o al menos dependiente de estas Potestades/Principados (deducido indirectamente de 1,16 y 2,9-10). El ser humano accede a la divinidad sólo, o complementariamente, a través de la intermediación de esas Potestades.
- En consecuencia: hay que granjearse su amistad. Para ello es necesario darles *culto* (2,18). Así se consigue la salvación o posibilidad de participar de la «plenitud» divina (deducido indirectamente

de 2,10). Este culto consiste en: ser humilde ante esos poderes o «elementos» (2,18.23) y observar voluntariamente (2,23) sus prescripciones (2,20). Éstas se traducen en normas de la ley judía según interpretación propia del grupo, a saber: celebrar festividades y días especiales como la luna nueva y los sábados (2,16). Esos días serían objeto de culto por ser los más favorables para obtener la amistad de los Poderes.

• Además hay que practicar una ascesis rigurosa, que supone mortificar en general el cuerpo (2,11 indirectamente, y 23), abstenerse de alimentos y bebidas (2,21) y someterse a una iniciación parecida a la de una «religión de misterios» pagana: debía ser una ceremonia que suponía probablemente una visión de los Poderes y del Pleroma divino (2,18, que debe traducirse del modo siguiente: «Que ninguno os prive [del cuerpo de Cristo] prefiriendo las mortificaciones y el culto a los ángeles, *iniciándose* por medio de visiones, hinchado vanamente por su mente carnal»). Con la iniciación se empezaba ya en esta vida a gozar de las consecuencias de una resurrección (deducido de 2,12) que conducirá en último término a la salvación en el Pleroma divino.

A tenor de lo expuesto, la *caracterización* de la llamada «herejía colosense» podría ser la siguiente: una especie de grupo esotérico cristiano afín a los iniciados en las religiones paganas de misterios, cuyas doctrinas apuntan a una mixtura de gnosis y de tradiciones judías. No es de extrañar que esta mezcla de ideas religiosas, pudiera darse en Asia Menor, y en Frigia en particular, en donde convivían entremezclados cultos paganos muy antiguos y venerados, religiones indígenas y el judaísmo, y en donde la tendencia a tomar lo mejor de diversas fuentes («sincretismo») y formar un grupo religioso propio era grande. En síntesis, los «gnósticos» de Colosenses pensaban que el mundo de *ahora* estaba controlado por potencias relacionadas con Dios, los «elementos del mundo». Por ello, *ahora*, debían granjearse su amistad de modo que se pudiera participar ya de las consecuencias de la unión con la plenitud de la divinidad para participar *ahora* de los beneficios de la resurrección.

3. *Refutación de la doctrina de los adversarios y exposición de la doctrina cristiana*

Aunque las ideas de los «herejes» no se critiquen en Colosenses con nitidez hasta 2,6, desde el saludo mismo la Epístola va orientada contra ellos. La idea central y simple que gobierna el desarrollo entero

de la carta es muy paulina: *todo lo que ofrecen los adversarios lo brinda la fe en Cristo en un grado mejor y más perfecto*. La doctrina tradicional cristiana es mejor que cualquier otro tipo de «gnosis», filosofía o revelaciones; la salvación ofrecida por el cristianismo es superior a la que predican los adoradores de poderes cósmicos; de hecho es la única. Ponerse al servicio de las Potestades o «elementos» es volver a la esclavitud (2,8 = Gál 4,3.9), a los momentos en los que los lectores eran aún paganos (1,27): es retornar al tiempo pasado, o «antiguo eón», cuando aún no había acontecido el sacrificio de la cruz y la redención. Cristo es superior a los «Elementos del mundo» / «Potencias» y «Dominaciones». Por tanto, dejen los lectores de prestar oídos a vanas doctrinas y profundicen en el contenido de la fe transmitida por la enseñanza de Pablo, es decir, por la tradición de un verdadero apóstol.

En 1,15-20 encontramos el núcleo dogmático de la carta donde se exponen con claridad en forma de himno las ideas de la superioridad de Cristo que fundamentan por qué *no hay que adorar a las Potestades, ni granjearse su amistad*. Cristo es «imagen» (en el sentido de «hipóstasis» de la divinidad, es decir, una entidad divina) del Dios invisible / primogénito de la creación / por él han sido creadas todas las cosas / él es anterior a todo / él es la cabeza de un cuerpo, la Iglesia / es primogénito de entre los muertos por ser el primero en resucitar / él es la plenitud de la divinidad, que habita en su interior / por él se ha efectuado la redención. El autor hace hincapié (v. 16) en que el objeto de culto por parte de los adversarios, las potencias cósmicas angélicas, «Tronos, Dominaciones, Principados y Potestades», *fueron creadas a través de Cristo y para él*. Como en el Evangelio de Juan, Cristo es preexistente para el autor de Col. Los Poderes le están sujetos ya que él «existe con anterioridad a todo» (1,15-17). En 2,9 se vuelve a repetir que Cristo es el «Pleroma» o plenitud de la divinidad, y en 2,10 que él es en realidad la cabeza o jefe de todo Principado, y que es posible para el ser humano participar de esta plenitud (2,10). La doctrina auténtica paulina sobre la Iglesia como cuerpo de Cristo aparece un tanto modificada en el himno: para Pablo había un solo cuerpo y cada uno de los cristianos era un miembro de él (1 Cor 12,12 y Rom 12,4). En Col 1,18 Cristo es *la cabeza* de un cuerpo, que es la Iglesia. Naturalmente la cabeza y el cuerpo están unidas inmediatamente, no a través de Principados y Potestades.

La sección que destaca la función del Apóstol como ministro (servidor) y garante de la fe transmitida, el Evangelio o la Palabra, es 1,4-2,4. Pablo es el ministro de ese Evangelio. El Apóstol contribuye

a la salvación con sus sufrimientos, que complementan el sacrificio de la cruz (1,24; repetido en 2,1: la «dura lucha» es el sufrimiento de la prisión). Tal como suena, esta frase es una idea teológica atrevidísima: el valor redentor de la cruz se enriquece con un complemento, los sufrimientos del Apóstol. La Iglesia posterior, sin embargo, entenderá la frase como asociación a los sufrimientos de Cristo por imitación de él, pero sin añadir nada al valor redentor de la cruz, al que nada falta.

Otras afirmaciones importantes de Col contra las tesis de los adversarios son:

- Es *innecesario participar en una iniciación* al modo de las religiones de misterios para obtener la protección de las Potestades y Dominaciones (2,18). El verdadero *misterio* es Cristo, y es anunciado por Pablo (1,28). Basta con tenerlo a él y comprenderlo bien por la fe. Gracias a ella se consigue la «sabiduría» y la «perfección» (1,28; recuérdese que los adversarios se creían sabios por ser adeptos de una «filosofía» especial).
- La *circuncisión* —los adversarios defienden ideas judías— *ha sido sustituida por el bautismo* (2,11: «una circuncisión no quirúrgica»), que es redención de los pecados. El efecto del bautismo es igual al que se pretende conseguir en la «iniciación mistérica» de la que se jactan los adversarios (2,18): el don de la inmortalidad. De hecho el cristiano tiene una ventaja sobre el «iniciado»: participa ya de la resurrección (2,12). Obsérvese aquí un interesante cambio de Col respecto a la doctrina paulina. En Rom 6 se decía que los cristianos han muerto con Cristo en el bautismo y que por ello obtendrán —en el futuro— el don de la resurrección. El autor de Col, en cambio, sostiene que el cristiano ha muerto con Cristo en el bautismo y que por ello *ha resucitado ya*. A esta afirmación se llama «escatología realizada», ya en este mundo, doctrina que, como sabemos, aparece claramente en el Evangelio de Juan (5,24). En este pasaje se observa bien cómo el autor de Col intenta en lo posible asimilar la parte buena de la doctrina de los adversarios. La salvación comienza *ahora* (idea fundamentalmente gnóstica), pero es sólo eso, un comienzo. La realidad plena será sólo en el *futuro* (1,5 + 3,3), cuando Dios actúe como juez final y definitivo, y, entre otras cosas, ponga a esas Potencias y Dominaciones en su sitio, subordinadas a Cristo. Col interpreta la resurrección como un triunfo sobre poderes hostiles (las Potestades), pues cancela la deuda que tenía el ser humano sometido a esas entidades, encarnada en el poder de la muerte.
- En 3,5 comienza la parte exhortativa de la carta que es una consecuencia de la doctrina teológica antes expuesta. Es cierto que gracias

a la libertad que los cristianos tienen por la redención de Cristo no hay que someterse a una rigurosa ascesis, como defendían los oponentes. Tal enseñanza sobre la ascesis es vana («hinchazón de la mente»: 2,18). El autor la tilda de «carnal», por oposición a «espiritual» o «perfecta». El adjetivo «carnal» es un ataque directo a unos adversarios, que se estimaban «espirituales» y no «carnales» (distinción típica de la gnosis; cf. 1 Cor 3,1 y p. 131). Las exigencias ascéticas nacen de una doctrina puramente humana, no divina, es una piedad autofabricada, o como se ha afirmado felizmente «autodiseñada» (griego: *ethelothreskeía*: 2,23), por tanto no procedente de Dios, y no vale para controlar los desmanes del cuerpo (2,20-23). Con la fe de Cristo se gana la libertad: se acabó esa tortura de «no tomes», «no gustes», «no toques» ciertos alimentos, que exigen los adversarios (2,21).

Las anteriores afirmaciones no quieren decir que no haya que vivir una vida llena de buenas acciones. La recta teología exige la práctica de obras buenas. Por eso en 3,5-8 + 12-15 aparece un catálogo de vicios a evitar y de virtudes que deben practicarse, con especial hincapié en el amor y otras virtudes sociales *que ayudan a vivir en comunidad* (3,12), una comunidad que se une especialmente en torno a la celebración litúrgica: 3,16-17. En el Nuevo Testamento hay en total cinco listas de esta clase, todas ellas dentro de las cartas deuteropaulinas (Ef 5,21-6,9; Tt 2,1-10; 1 Tim 2,1-2.8-15 + 5,1-2 y 6,12, a excepción de 1 Pe 2,13-3,7, también una carta compuesta después de la época de Pablo). Estas listas proceden o están adaptadas de elencos semejantes difundidos entre el pueblo por los filósofos paganos, sobre todo estoicos. Pero el autor de Colosenses cristianiza estas listas añadiendo una fundamentación cristiana: «como conviene en el Señor» (3,18), o «temiendo al Señor», etcétera.

A la sensibilidad moderna llama la atención que la lista de Colosenses insista sobre todo en el aspecto de sumisión de tres estamentos «inferiores»: mujeres, hijos y esclavos o siervos. Como en otros casos dentro del *corpus* paulino (cf. Flp, Rom), el autor no tiene interés teológico en modificar un estatus social vigente pero injusto, por ejemplo, la esclavitud o la posición secundaria de la mujer respecto al varón, que el resto del Nuevo Testamento también acepta. Al autor, como al resto del cristianismo primitivo, todo ello le parece pasajero y en el fondo intrascendente: el fin del mundo está cerca y lo arreglará todo. Sin embargo, es notable que la lista haga hincapié en el amor que los maridos deben mostrar hacia sus mujeres, y el respeto y buen trato que los dueños deben dispensar a sus esclavos. Esto es menos usual en el paganismo circundante.

4. *¿Quién escribió realmente la Epístola?*

La tradición eclesiástica desde los primeros momentos afirma unánimemente que fue Pablo, tal como dice la carta misma al principio y al final. Pero ya desde principios del siglo XIX se levantaron voces contra esta afirmación, unánime hasta el momento. Las razones para poner en duda la autoría paulina del documento son las siguientes:

- Diferencias muy notables de *vocabulario* que no se explican sólo por una situación diversa.
- El *estilo literario* de Col es muy distinto al de Pablo.
- Algunas *concepciones teológicas* son diferentes entre Colosenses y las cartas auténticas de Pablo. Entre ellas es de señalar un hincapié nuevo en la creación del universo a través de Cristo (1,16) y un concepto nuevo de «Iglesia». En el Pablo auténtico este vocablo tiene un significado local, el grupo o comunidad de cada lugar, pero en Col posee casi un significado cósmico, grandioso, como cuerpo de Cristo, que es su cabeza (1,18.24). Y la cabeza de la Iglesia es a la vez «cabeza de los Principados» (2,10), por tanto la Iglesia domina sobre esos poderes, idea insólita en el Pablo auténtico.
- *La imagen de Pablo en Colosenses*. La epístola da la impresión de imaginarse en realidad no a un Apóstol cuando está aún en vida, sino a un personaje del pasado, ya fallecido, dibujado con solemnidad y respeto extremos, un personaje que se autodesigna de una manera un tanto extraña y poco usual como ministro del Evangelio y de la Iglesia según el plan divino (1,23-25). Este Pablo no ha fundado la comunidad de Colosas, pero se siente responsable de ella. *Su autoridad* sirve para legitimar la doctrina y la persona de los que la enseñaron. Para este hecho no hay paralelos en las cartas auténticas del Apóstol, pues tal autoridad parece más la de una personalidad ya reconocida como columna de toda la Iglesia, situación que no se corresponde con la vida del Pablo auténtico, cuya obra era muy discutida.

5. *Fecha y lugar de composición*

Para los persuadidos de que Col es una carta pseudónima estas cuestiones son imposibles de contestar. Se puede afirmar, sin embargo, que el autor es por sus ideas un discípulo de Pablo, y que la evolución de la teología paulina que presenta su epístola se puede suponer relativamente cercana a la vida del Apóstol. Colosenses lucha aún contra gentes que defendían de algún modo la vigencia de la ley judía (las prescripciones de 2,14-16), aunque fuera reinterpretada, y la escatolo-

gía realizada que sostienen los adversarios y, en parte el autor, es parecida a la de los oponentes de Pablo en 1 Cor. Por tanto, Col se habría redactado no muchos años después de la vida del Apóstol. Sí parece seguro que la Epístola a los colosenses hubo de componerse antes de Efesios porque ésta se inspira, complementa y corrige a Colosenses.

EPÍSTOLA A LOS EFESIOS

Cuando se estudia Colosenses, surgen dudas sobre su autenticidad paulina, pero estas dudas han desaparecido en Efesios. Incluso una lectura superficial nos descubre que esta «carta» es bastante distinta de otras compuestas por Pablo. El encabezamiento o prescripto es frío y general, y la conclusión carece de los saludos típicos y del afecto cálido del resto de sus escritos. Aunque su estructura formal pueda considerarse equivalente a la de otras cartas, se diferencia de ellas en que no contiene prácticamente ninguna referencia a una situación concreta, problemas, «herejías», etc., de la presunta comunidad a la que va dirigida. Por el contenido y encabezamiento parece ser más un tratado que un escrito de comunicación personal, o bien una especie de «circular» teológica dirigida a toda la cristiandad. El autor es un teólogo de tan altos vuelos como el de Colosenses, y su obra es, después de Romanos y Gálatas, el escrito «paulino» que más ha gustado y ejercido influencia a lo largo de la historia.

Los manuscritos más importantes y más antiguos de Efesios (de los siglos III/IV) presentan un saludo que no nombra a los destinatarios («efesios»), sino que reza escuetamente: «A los santos y fieles en Cristo Jesús». Otros manuscritos a partir del siglo IV, leen: «A los santos y fieles *que están en Éfeso* en Cristo Jesús». La cuestión es cuál de las dos lecturas es la original. Casi todos los estudiosos responden: el contenido de la carta misma hace imposible que hubiera sido dirigida a los efesios. Pablo pasó en esa ciudad tres años (cf. cronología de Pablo, cap. 10, y Hch 20,31), por lo que los cristianos de allí lo conocían muy bien. Por tanto, no parece posible que el autor pudiera escribir en 1,15: «*He oído* de vuestra fe en Cristo Jesús», pues ello supone que no los conocía personalmente. Se trata, pues, de un *tratado teológico* que adopta la *forma de carta* para ser enviada y leída teóricamente en cualquier comunidad de la cristiandad. La frase «*que están en Éfeso*» es un añadido posterior.

1. *Intereses teológicos de la Epístola*

• *Doctrina sobre la Iglesia («eclesiología»)*. El tema general de la *primera parte* de la sección doctrinal (2,1-22) es resaltar *el significado*

e importancia de la Iglesia, que es una, santa, gloriosa y de trascendencia cósmica. La incorporación a la Iglesia, es decir, la salvación, se consigue por la fe: antes de recibirla, tanto los judíos como los paganos («vosotros / nosotros»: 2,2-3) vivían en este mundo controlados por el «Príncipe del imperio del aire» (2,1.2), es decir, por Satanás, encarnado en los dioses falsos. Como en Col, «Iglesia» no significa ya la comunidad o pequeño grupo de cristianos (Pablo), sino la Iglesia universal, que recibe la revelación de Dios y que es mediadora de esa sabiduría respecto a los poderes cósmicos (3,10). La Iglesia, cuerpo cósmico de Cristo, es la que manifiesta a Principados y Potestades que no tienen ya poder ninguno sobre los cristianos. Quien impera en el universo no es ya ese grupo de espíritus, sino Dios mediante Cristo Jesús, que cumplió el proyecto divino de la redención. No hay lugar, pues, para ningún desánimo (3,10-13). La Iglesia es un nuevo edificio, un nuevo santuario (2,21: «templo santo»). Los fundamentos sobre los que se edifica son los apóstoles y profetas cristianos (2,20), es decir, los grandes personajes del principio que transmitieron la enseñanza de Jesús y establecieron la tradición. La piedra angular de este nuevo templo es Cristo. Los fieles cristianos, «conciudadanos de los santos y familiares de Dios» (v. 19), forman parte de ese edificio. Veremos de inmediato cómo estas ideas resuelven el problema de la destrucción del templo de Jerusalén y el cese de los sacrificios.

- *Doctrina sobre Cristo y la salvación* («cristología» y «soteriología»). Cristo, como en Col, está sentado en la diestra de Dios en los cielos y tiene poder sobre todo Principado y Potestad (1,21). Cristo tiene dimensiones cósmicas y lo abarca todo (4,10). Como «plenitud» que es reúne en sí a todos los hombres (2,15;4,13), los salva, los convierte en un hombre o *humanidad nueva* y los conduce al cielo (2,6; 4,7-11). El cristiano, salvado, no está expuesto ya a los peligros del mundo y sus poderes por las abundantes riquezas de la gracia de Cristo (2,7) La salvación es un don gracioso de Dios y no se consigue automáticamente cumpliendo las obras de la Ley. El autor repite ortodoxamente la doctrina paulina de la «justificación por la fe» (2,1-10; cf. Gál 3,6ss; Rom 1,16-17; Flp 3,9). En 2,11-21 insiste en que también los gentiles reciben la salvación por la obra de Cristo: tanto judíos como gentiles han sido reconciliados en Cristo. Éste ha derribado el muro que los separaba, es decir, la enemistad generada entre dos «pueblos» distintos (v. 14). El autor alude aquí probablemente al muro que en el templo de Jerusalén separaba los respectivos atrios de los paganos y de los judíos. El sacrificio de Cristo (v. 13) ha hecho

que los antiguos paganos sean también herederos de la Promesa (a Abrahán y a los patriarcas: v. 12).

El resultado de esta reconciliación es múltiple: la ley de Moisés queda anulada (v. 15), puesto que el hombre se salva por la fe; queda constituido un «hombre nuevo» (2,15; 4,24): el cuerpo (místico) de Cristo formado por creyentes que proceden tanto del judaísmo como del paganismo. El antiguo templo de Jerusalén, emblema del judaísmo, destruido por las tropas romanas en el año 70, es sustituido por la Iglesia. El autor resuelve así el problema que suponía para judíos (y cristianos) el que hubiera sido aniquilada por los paganos la sede de la presencia de Dios y que hubieran cesado los sacrificios. En 3,2-13 el autor pone de relieve que este plan divino de salvación es un *misterio* (3,3). O más bien *era un misterio* ahora revelado. Ahora se sabe de cierto que «los gentiles son coherederos de la Promesa y miembros del mismo Cuerpo de Cristo» (3,6). En generaciones pasadas los judíos creían ser los únicos que se iban a salvar. Después de que viniera Cristo al mundo y muriera en la cruz, el Espíritu de Cristo ha revelado que la «economía» o plan divino de salvación incluía también a los gentiles. El autor contrapone más o menos explícitamente los «misterios» paganos al único y verdadero «misterio» en Cristo, la salvación universal. Los apóstoles y profetas cristianos, Pablo entre ellos de modo especial (3,8-9), han recibido la aclaración de este *misterio* por revelación divina (el autor piensa en particular en la revelación a Pablo en el camino a Damasco que le hizo apóstol de los gentiles, 3,3). Este *misterio* se comunica a todos por la predicación del Evangelio.

- *Ética*. Efesios contiene una larga sección exhortativa o parenética (4,1-6,20). 4,1-24 basan toda la exhortación moral en la doctrina de la Iglesia que a su vez se fundamenta en las ideas ya expresadas sobre Cristo. El fundamento de la ética no es como en Pablo, en el que las normas morales se deducían de la doctrina básica de la justificación por la fe (pp. 278ss), sino del concepto de Iglesia = cuerpo de Cristo. Como miembros de este cuerpo, los creyentes ya han resucitado, ya están sentados en el cielo (2,5-7; escatología de presente como en Col). En consecuencia hay que actuar moralmente sobre el fundamento de estas verdades. En 5,8-21, también como en Col, encontramos un catálogo de virtudes cuyo lema es «vivir como hijos de la luz». Nótese la contraposición luz-tinieblas, típica de la doctrina de los manuscritos del mar Muerto (1QS 3,13-4,26) y luego del Evangelio de Juan (por ejemplo, 12,46). El autor exhorta a fomentar la moral familiar basada en la sumisión y el amor. Ef 5,21-6,9 corresponde a Col 3,18-4,1

y expone los deberes de esposos, hijos, esclavos y amos. El autor de Efesios hace un hincapié aún mayor en el amor de los esposos entre sí que el autor de Col, comparándolo con el amor de Cristo por su Iglesia. El respeto por el matrimonio del autor de Efesios contrasta con el sentir paulino auténtico (1 Cor 7), para quien el matrimonio es casi un mal menor y un mero remedio a la concupiscencia.

2. *¿Escribió Pablo la Epístola?*

La tradición eclesiástica afirma desde siempre que fue el apóstol Pablo. Pero esta opinión es poco probable, pues el análisis interno de la carta apunta más bien hacia un discípulo suyo. Aparte del argumento típico de la *diferencias en vocabulario y estilo con las cartas del Pablo auténtico,* es muy importante *la especial relación de Colosenses con Efesios*. Un análisis del contenido de nuestra carta pone de relieve que ambos escritos están íntimamente relacionados. Una lista impresionante de 22 puntos de contacto se halla en la *Introducción al Nuevo Testamento* de R. E. Brown, p. 813, que reproducimos aquí:

	Tema	*Ef*	*Col*
1)	Redención, perdón	1,7	1,14.20
2)	Cristo incluye a todos	1,10	1,20
3)	Intercesión por los lectores	1,15-17	1,3-4.9
4)	Riquezas de una herencia gloriosa (esperanza de gloria)	1,18	1,27
5)	Dominio de Cristo	1,21-22	1,16-18
6)	Cristo os da la vida	2,5	2,13
7)	Acercó a los extraños	2,12-13	1,21-22
8)	Abolió los mandamientos	2,15	2,14
9)	Pablo prisionero	3,1	1,24
10)	Misterio divino dado a conocer a Pablo	3,2-3	1,25-26
11)	Pablo, ministro del evangelio universal	3,7	1,23.25
12)	Pablo da a conocer a todos los misterios	3,8-9	1,27

13) Llevad una vida digna de vuestra vocación	4,1	1,10
14) Soportaos unos a otros con humildad, dulzura y paciencia	4,2	3,12-13
15) Cristo une a los miembros de la Iglesia	4,15-16	2,19
16) Desvestíos de la vieja naturaleza y revestíos de la nueva	4,22-32	3,5-10.12
17) No haya inmoralidad en vosotros	5,3-6	3,5-9
18) Caminad sabiamente y aprovechad el tiempo	5,15	4,5
19) Entonad salmos, himnos y cánticos espirituales, dando gracias a Dios	5,19-20	3,16-17
20) Deberes domésticos de maridos, esposas, hijos, padres, esclavos y dueños	5,21-6,9	3,18-4,1
21) El prisionero Pablo exhorta a la perseverancia en la oración	6,18-20	4,2-3
22) Tíquico enviado para informar a la Iglesia y dar ánimos	6,21-22	4,7-8

Sin lugar a dudas tanta coincidencia no puede ser casual, porque a veces se repiten hasta las mismas palabras. El análisis literario indica también la dirección de la influencia: el autor de Efesios parece inspirarse en Colosenses, y no al revés. Al copiar de Col el autor de Ef modifica a veces el sentido del original proponiendo concepciones que rozan lo incompatible, o que son al menos distintas a las del autor de Colosenses.

Contrástese, por ejemplo, Col 2,19 y Ef 4,15s. En el primer texto Cristo es la máxima potencia cósmica cuyo cuerpo es todo el cosmos y sus potencias internas. Por el contrario, en Ef 4,15 Cristo y la Iglesia forman un cuerpo, con la precisión de que la cabeza es Cristo. De modo similar, compárese Col 2,7 con Ef 2,20: el «enraizados en Cristo» de Col es sustituido por «fundamentados en los apóstoles y profetas». Cristo es la «piedra angular» en Efesios. (Obsérvese de paso en este último texto cómo los «santos apóstoles» son personajes que pertenecen al pasado. ¿Cómo iba a escribir el Pablo auténtico esta expresión?) En Col 1,26 el *misterio* de la salvación se revela «a los santos», es decir, a todos los cristianos; en Ef 3,5 este misterio se revela

«a los santos apóstoles». En Col 2,2 el «misterio» es Cristo, mientras que en Ef 3,4 el «misterio» es la salvación conjunta de paganos y judíos. Las dos listas de deberes domésticos (Col 3,18-24 / Ef 5,21- 6,9 presentan notables diferencias.

La relación de Col y Ef es, pues, doble: por una parte, hay una dependencia literaria: Ef depende de Col; por otra, hay una diferencia real de punto de vista teológico entre una carta y otra. En conclusión: no parece nada probable que el Pablo auténtico se inspirara literalmente en «su» carta a Col e introdujera a la vez cambios notables de sentido. Este fenómeno sí es posible y comprensible si el autor es un discípulo de Pablo y si los autores de Col y Ef son distintos.

Hay otro argumento importante que es *la especial relación de Efesios con el resto de las cartas auténticamente paulinas*. Los contactos más llamativos son los siguientes (tomado del *Interpreter's Dictionary of the Bible*, 1962, II 110-111):

Ef 1,4-5 // Rom 8,28	Ef 1,10 // Gál 4,4	Ef 1,11 // Rom 8,28
Ef 1,13 // 2 Cor 1,22	Ef 3,8 // 1 Cor 15,9-10	Ef 4,11 // 1 Cor 12,28
Ef 4,28 // 1 Cor 4,12	Ef 4,30 // 2 Cor 1,22	Ef 5,2 // Gál 2,20
Ef 5,23 // 1 Cor 11,3	Ef 5,5 // 1 Cor 6,9-10	

La lista es también impresionante. La crítica literaria concluye que estos contactos no son casuales, sino que se explican mejor si se piensa que el autor de Ef tuvo delante una copia de Romanos y de 1 y 2 Cor y Gálatas. En este caso tampoco es fácil imaginarse que un Pablo genuino se dispusiera a componer Efesios copiando y modificando textos de otras cartas suyas. Puesto que ya conocemos el fenómeno de la pseudonimia, es mucho más verosímil pensar en un discípulo de Pablo como autor de Efesios. Este personaje compuso la carta teniendo ante sus ojos no sólo Col, sino copias de otras cartas paulinas.

3. *¿Quién fue el autor de la Epístola?*

Es ésta una pregunta imposible de responder con exactitud. Debemos contentarnos con afirmar, deduciéndolo de la epístola misma, que el escritor es un judío convertido al cristianismo paulino (recuérdese el «nosotros» y «vosotros» de 1,12-13); un judeocristiano bien formado en la retórica y el lenguaje del helenismo; alguien que conoce la teología judía, en concreto el pensamiento de los esenios y que lo

muestra en los contactos de su teología con la de Qumrán (hemos señalado más arriba el caso más sobresaliente, la contraposición hijos de la luz / hijos de las tinieblas, pero hay otros casos menores); un autor al que no le son desconocidas ciertas concepciones afines a la «gnosis» (como atmósfera religiosa, p. 125), que maneja con libertad y distancia, como la escatología realizada (2,2-6), la concepción del hombre nuevo que se funde con el hombre ideal celeste (2,15), la Iglesia como el cuerpo cósmico de Cristo (1,22-23); una cabeza que es a la vez como el esposo celestial del cuerpo, la Iglesia (1,22); el bautismo como un despertar, como un paso de la muerte/tinieblas a la luz (5,14).

4. *¿Cuál fue la intención del autor?*

Diversos comentaristas emiten la hipótesis de que se trata de una toma de postura teológica por parte del autor respecto a la incredulidad y rechazo de los judíos del mensaje cristiano. Las iglesias surgidas de Pablo todavía no acababan de sentirse tranquilas con la fundamentación teológica de cómo ellos, los paganos, podían heredar también la promesa de salvación hecha a Abrahán. O, con otras palabras: cómo una Iglesia de componente mayoritario ex pagano podía insertarse en la historia de la salvación que comienza con la elección de Israel. La respuesta del autor es insistir en que tal unión de gentiles y judíos en un mismo proceso de salvación es un *misterio* de la voluntad de Dios, oculto durante siglos pero revelado por la venida de Cristo y difundido por la predicación de sus apóstoles. La Iglesia asume su pasado judío, pero lo supera, pues ella toma el relevo del templo de Jerusalén destruido por los romanos. También los paganos se salvan, como los judíos, por lo ocurrido con Cristo Jesús.

Una segunda idea del autor podría ser afirmar que la salvación ofrecida por Jesús es superior a la prometida por las religiones de misterio. Gracias al uso del mismo lenguaje (el vocablo «misterio»: 1,9; 3,3.4.9; 5,32; 6,19), el autor contrapone las religiones pagana y cristiana, afirmando que ésta es superior y definitiva.

Capítulo 20

EPÍSTOLA A LOS HEBREOS

Es éste un escrito enigmático. De él se ha dicho que «comienza como un tratado, continúa como un sermón y termina como una carta». Se ha escrito igualmente que es «una de las obras más impresionantes del Nuevo Testamento». Y también: «Es un texto de tal categoría que se hizo por sí mismo un hueco en el canon del Nuevo Testamento. Adscribirla a Pablo fue sólo una excusa para integrarla en este corpus de escritos». Esta «carta» tiene una riqueza notable de ideas teológicas, pero no es paulina. No obstante, como la Iglesia primitiva la adscribió a la lista de cartas del Apóstol, desde muy pronto se suele tratar junto con el resto de escritos que forman el legado de los discípulos de Pablo. Además el autor mismo, con algunas de sus ideas y el final a modo de carta (llama «hermano» a Timoteo: 13,22), pretende de algún modo situarse en la estela de Pablo.

1. *Claves de lectura de Hebreos. ¿Qué sistema emplea el autor para dar cuerpo a su teología?*

• *La forma utilizada*. Aparentemente el autor utiliza una forma epistolar, pero Hebreos no es una carta, sino una homilía o discurso destinado en principio para ser leído en alta voz ante un auditorio de fieles. Que es una especie de sermón se ve claro por algunas manifestaciones del autor: «Dios no sometió a los ángeles el mundo venidero del cual *estamos hablando*» (2,5); «Tenemos mucho que *decir*...» (5,11), etc.; «¿Para qué continuar? Pues me faltaría el tiempo si hubiera de *hablar* de Gedeón, Barac...» (11,32). El autor define su obra como «exhortación hablada», literalmente un «discurso de exhortación» (13,22). Esta homilía fue luego puesta por escrito, probablemente por su autor mismo, y enviada a una (¿o varias?) iglesias:

«Os ruego, hermanos, que aceptéis estas palabras de exhortación, pues *os he escrito* brevemente» (13,22). Al final de la homilía el autor —o un redactor posterior (menos probable)— completa el envío con un *apéndice* al que da forma de *final de carta*. De ahí los típicos últimos consejos, las noticias personales, la alabanza final a Dios y los saludos.

• Los razonamientos del autor se basan en un doble material:

a) *Exposición de elementos tradicionales de la doctrina cristiana*. Por ejemplo, los enumerados en 6,1.2 (rudimentos de la fe: arrepentimiento/conversión, bautismo, resurrección, juicio..., muerte expiatoria de Cristo, etc.).

b) *Pasajes selectos de la sagrada Escritura* con una exégesis y comentario propios.

Hebreos trata de transmitir al lector un conocimiento más profundo de Cristo y de lo que es el pueblo cristiano por medio de un entendimiento más exacto de las Escrituras. Según el autor, los cristianos pueden ser «menores de edad» o bien adultos o de «conocimiento perfecto» (5,13-14). Los primeros se contentan con los rudimentos de la fe (6,1). Los perfectos avanzan en el conocimiento (no toman sólo leche, sino manjares sólidos: 5,12). El manjar sólido es caer en la cuenta del significado real y profundo de Cristo y de la naturaleza del pueblo de Dios.

• *Su manera de argumentar* discurre normalmente a partir de un texto de la Escritura al modo típico del judaísmo helenístico del siglo I, y supone que los lectores conocen bien la Biblia y saben cómo ha de manejarse:

a) Interpreta la Escritura no al pie de la letra o según el contexto histórico, sino *alegórica o figuradamente*, como otros judíos de su época, por ejemplo, Filón de Alejandría, aunque no podemos probar una influencia expresa de éste en el autor de Hebreos. Así, sin necesidad de dar razón alguna, aplica a Jesús textos de la Biblia que se refieren históricamente a otros personajes o realidades. Ejemplo: la frase «Los cuerpos de los animales, cuya sangre lleva el sumo sacerdote al santuario para la expiación del pecado son quemados fuera del campamento» (13,11) significa simbólicamente que Jesús, sumo sacerdote y víctima expiatoria habrá de morir fuera de Jerusalén (13,11-13).

b) Interpreta la Escritura según dos esquemas fundamentales, el de «promesa» / «cumplimiento» y el de «figura» / «realidad», conocidos ya en la tradición exegética cristiana. Como sabemos, *promesa* es el tiempo pasado de Israel desde Adán y Abrahán; *cumplimiento*:

todo lo que ha ocurrido en Jesús. Un ejemplo concreto: en el capítulo 11 el autor hace una lista de grandes personajes de Israel en el pasado. Todos tuvieron fe en una futura redención. Pero el cumplimiento sólo llegó con la muerte sacrificial de Jesús que abrió el camino del cielo. Todos mueren sin «conseguir su objetivo, viendo y saludando desde lejos las promesas de salvación»: 11,13. Jesús vino después y fue el cumplimiento de estas promesas. Un ejemplo del segundo es el caso de Melquisedec: este personaje es la *figura* del verdadero sumo sacerdote = Cristo (p. 240), que es la *realidad*.

c) La argumentación del autor de Hebreos está conformada por un modo de ver la realidad propio del *platonismo popularizado*: distingue entre lo que es verdadero o «real» y su «sombra» (= distinción entre el mundo de arriba, el de las ideas, *real*, y el de abajo, terreno, *sombra* de lo celeste). Por ejemplo: la tienda o tabernáculo del desierto en el que los israelitas daban culto a Dios en el desierto es sólo la «sombra» del tabernáculo celeste, el «real», donde Jesús rinde culto como verdadero sacerdote (8,5). Este culto es el real; el israelita, una sombra de éste. Otros ejemplos: la primera Alianza = la ley de Moisés es la *sombra* de la verdadera y *real* alianza = la de Jesús (8,6; 12,24); la ley de Moisés es sólo *sombra* de los bienes futuros, que son la *realidad*: 10,1.

• *¿A qué lectores se dirige el autor?* Todos los comentaristas están de acuerdo en que el título «A los hebreos» no es original. Es sin duda un añadido temprano de un escriba o copista, quien pensó que esta «carta» iba dirigida a judeocristianos («hebreos»), ya que en la obra se discute entre otros temas la validez del culto israelita-judío. Pero la cuestión de los lectores potenciales no es tan sencilla. Un análisis de la obra nos lleva a pensar que los lectores no son sólo antiguos judíos. Desde luego no son judeocristianos, «hebreos», de la comunidad de Jerusalén. Y esto por una razón sencilla: en Hebreos se dice que los destinatarios han sido generosos al ayudar a otros en su pobreza (6,10). Ahora bien, la comunidad de Jerusalén era muy pobre y estaba más bien para ser ayudada (lo que de hecho ocurrió con la colecta organizada por Pablo: cf. 2 Cor 8 y 9) que para ayudar ella misma. Son cristianos en general, sin distinción de judíos y ex paganos, que llevan ya años en la Iglesia: «Debéis ser ya maestros en razón del tiempo [que sois cristianos], pero debéis ser de nuevo instruidos en los primeros rudimentos...»: 5,12. Probablemente se trata de una comunidad mixta en la que abundan más los antiguos paganos: la exhortación de 3,12, «Mirad hermanos, que no hay en ninguno de vosotros un corazón maleado por la incredulidad que le

haga apostatar del Dios vivo», cuadra mejor con ex paganos que con antiguos judíos.

Estos lectores están pasando una mala racha y corren quizás el peligro de abandonar la fe. Esto se debe bien a persecuciones del exterior (10,32-34) o bien a una mera crisis interna de fe que lleva a la desgana en materia religiosa. A esa tesitura de ánimo se refiere el autor cuando los llama «tardos de entendimiento» (5,11), «indolentes» (6,12). Probablemente están un poco decepcionados con lo que les ofrece el cristianismo y echan de menos la grandiosidad del culto de su fe judía antigua. Los elementos judíos de la comunidad están preocupados y entristecidos con la destrucción del templo de Jerusalén. ¿Qué pensar del cese de los sacrificios a Dios que llevaban ejecutándose desde hacía siglos y siglos? Ante éstas y otras cuestiones similares, el autor anima a sus lectores a no desfallecer en la fe cristiana, ya de años (5,12), que contiene la solución a todas las angustias. El lector potencial de la carta podría, pues, corresponder a un individuo que ha pasado por la siguiente evolución: antiguo pagano → «temeroso de Dios» o admirador del judaísmo → «prosélito» o convertido al judaísmo → atraído y convertido al cristianismo → preocupado por algunas cuestiones de su fe, por ejemplo, la ausencia actual de los sacrificios centenarios en el Templo. Con la composición de su homilía el autor trata de persuadir al lector de que cualquier añoranza del judaísmo antiguo no está justificada y que la cuestión de la ausencia de sacrificios tras la catástrofe de la Gran Revuelta contra Roma no es problema ninguno para quien entienda bien la figura y misión de Jesús. Éste es mejor, superior a todo lo israelita antiguo. Es más, ha sustituido una alianza vieja y obsoleta por una nueva y definitivamente eficaz; los antiguos sacrificios han sido reemplazados ventajosamente por un sacrificio único, eficaz por siempre: el de Cristo. Veamos ahora cómo el autor da cuerpo en la práctica a estas ideas básicas.

2. *Estructura y contenido*

Se ha discutido mucho sobre cómo estructuró el autor los capítulos que componen la obra. Sin embargo, no se ha llegado a una solución que satisfaga a la mayoría de los estudiosos. Quizás el modo más sencillo y eficaz de entender la estructura de esta obra sea pensar que está compuesta según un esquema oratorio sencillo que se repite varias veces: una mezcla relativamente ordenada de: exposición teo-

lógica y exhortación moral. Esta estructura en dos partes se repite cuatro veces (*a* / *a'*; *b* / *b'*; *c* / *c'*; *d* / *d'*) porque al autor le interesa ante todo que sus ideas queden bien impresas en el ánimo de sus oyentes/lectores: desea ante todo *convencerlos*. Este interés pedagógico explica cierta pesadez en las repeticiones de las ideas. La teología del autor (o mejor, su cristología) está al servicio de la exhortación moral. Al autor no le parece bien animar al fin que pretende sin un fundamento teórico sólido. Por ello delante de cada invitación a obrar expone el porqué:

a) *Primer desarrollo teológico*: Jesús, hijo de Dios, salvador de los hombres, es superior a los ángeles y a Moisés (1,1-3,6).

a') *Exhortación moral*: es necesario no endurecer el corazón, comportarse como pueblo peregrino de Dios, cuya patria está en el cielo, para entrar en el descanso (3,7-4,11).

b) *Segundo desarrollo teológico*: Jesús es el único y verdadero sumo sacerdote, instaurado a favor de los hombres (4,12-5,10).

b') *Exhortación moral*: hay que actuar de acuerdo con lo que se es, un cristiano maduro; hay que adecuar la vida no a los rudimentos de la fe, sino a una doctrina elevada sobre Jesús: 5,11-6,20.

c) *Tercer desarrollo teológico*: ampliación del tema principal: Jesús, sumo sacerdote, es superior al sacerdocio de la antigua alianza. Su culto es también superior y sustituye al antiguo (7,1-10,18).

c') *Exhortación moral*: hay que acercarse con plenitud de fe a este misterio para apropiarse de sus beneficios (10,19-39).

d) *Cuarto desarrollo teológico*: Jesús es el pionero y el ejemplo más perfecto de fe y obediencia. Modelos de fe en la historia sagrada de Israel (11,1-39).

d') *Exhortación moral*: hay que seguir el ejemplo de Cristo, soportar las adversidades, no rechazar la invitación divina a la perseverancia en la fe (12,1-28).

Apéndice: últimos consejos, exhortación a la obediencia a los dirigentes de la Iglesia. Doxología o bendición divina, y saludos finales (13,1-25).

A tenor de este esquema, las ideas centrales de la teología de Hebreos son las siguientes: el Israel de hoy, el *nuevo* pueblo de Dios, se compone no sólo de judíos, sino también de conversos del paganismo (3,12). Este pueblo es la Iglesia. Como el Israel antiguo, la Iglesia es peregrina (3,7ss): camina por el desierto de esta vida en dirección a su premio: el descanso prometido en la ciudad celeste (4,9). El pe-

regrinaje es difícil y hay muchas ocasiones para el cansancio. Se debe luchar contra éste teniendo bien presente el futuro glorioso que espera al fiel. Hay que tener fe, es decir, hay que permanecer en la comunidad del pueblo de Dios peregrino (cap. 11). Hay que tener esperanza en que Dios cumplirá su promesa, y resistir con paciencia y constancia las dificultades del camino (4,1). No se puede retroceder una vez emprendido el peregrinaje al cielo (es decir, no se puede volver a pecar tras el bautismo). El que lo haga no tendrá perdón (6,4-8).

El fundamento teológico es la redención realizada por Cristo (2,5ss), recientemente revelada (1,2). En él se cumplen las promesas a Abrahán (7,6). Dios utilizó simbólicamente la figura de Melquisedec para prometer lo que ha ocurrido con Cristo (7,1ss). Él es el sumo sacerdote, superior a los ángeles y a toda criatura, y a la vez la víctima de un sacrificio especial y único. Dios ha asignado a Cristo la función de mediador entre él y los hombres. Esta mediación se ejecuta por la encarnación (5,1). Una vez encarnado, Cristo media efectivamente actuando su función sacerdotal (5,5). Jesús entró en el tabernáculo eterno, no en uno terreno como fue el templo de Jerusalén, sino en el tabernáculo celestial (9,1ss). Allí se ofreció como víctima (9,15ss) una única vez, y consiguió aplacar la ira de Dios contra la humanidad para siempre. Por tanto, no son necesarios ya ulteriores sacrificios (10,12). Los antiguos sacrificios con sangre de animales son superados por el sacrificio de Cristo que es víctima humana y divina. El sacrificio de Cristo ofrece a judíos y ex paganos todo lo que podían ofrecer los sacrificios del Templo. El problema de su destrucción queda, pues, resuelto. Y el problema del retraso de la parusía se soluciona también teológicamente desplazando la escatología hacia el plano celestial: Jesús consumó en realidad su sacrificio en el tabernáculo eterno, celeste, no en la tierra. Sus efectos están ya presentes en el cielo. Jesús ha abierto el camino del santuario celestial al nuevo pueblo de Dios (cap. 9).

Al cambiar el sacerdocio y el sacrificio cambia también la Ley (7,15ss). El sacerdocio antiguo con su ley ya no son válidos porque Dios ha establecido una nueva alianza por medio de Jesús, que deja sin valor a la antigua (3,1ss; 9,1-10). No han sido simplemente eliminados, sino sustituidos por una ley / alianza más perfectos y superiores (8,6ss) dispuestas por el mismo Dios de Israel. La venida de Cristo ha iluminado el contenido de las Escrituras, la promesa, por ejemplo, la de Jeremías 31,31-33 sobre la alianza nueva (8,8ss). Ahora se comprende que esta alianza nueva estaba predicha por la Biblia misma (Jr 31,31-33).

En síntesis: ahora hay nuevo sacerdocio, nuevo sacrificio, nuevo pueblo, nueva alianza, nueva ley..., todo por lo acontecido en Cristo, y todo es válido a la espera de que el pueblo llegue al descanso celestial (3,7ss). La posición teológica cristiana surge de las Escrituras mismas: para el autor de Hebreos hay una evolución necesaria que se ve clara si se estudia bien la Biblia. En la misma línea que Pablo y el autor del Cuarto Evangelio, el autor de Hebreos sostiene que la superación del judaísmo procede del judaísmo mismo.

3. *¿Quién es su autor?*

Una afirmación parece segura por el consenso casi al cien por cien de los especialistas: esta obra no salió de la pluma de Pablo. Ni el *vocabulario*, ni el *estilo* ni el *ideario teológico* son paulinos. Ciertamente el autor recoge ideas paulinas (por ejemplo, la «justificación por la fe», aludido en 10,19-39), pero los conceptos principales de su teología no son paulinos. Baste pensar tan sólo en tres aspectos importantes de la teología de Hebreos:

- El tema trascendental y repetido de Jesús como sumo sacerdote no aparece en absoluto en Pablo.
- Para el Apóstol su evangelio era fruto de una revelación divina (Gál 1,11-12) en la que no habían tenido parte «ni la carne ni la sangre» (Gal 1,16). Para el autor de Hebreos, por el contrario, su fe proviene de la enseñanza de una tradición que comienza con Jesús, pasa por los primeros testigos (2,3-4) y sigue hasta los dirigentes actuales de la Iglesia (13,7). Esta cadena de tradición es impensable en Pablo.
- Durante toda la vida del Apóstol el problema de la validez de la ley de Moisés como vía de salvación fue una cuestión candente. Para el autor de Hebreos, por el contrario, es éste un problema totalmente superado. No se plantea ni por un momento si la Ley es camino de salvación o no, sino que la entiende como un momento o etapa inferior de la revelación, una etapa ya superada por la nueva alianza (= nueva ley) de Cristo (10,1).

Una vez descartada la autoría paulina, lo más sensato es confesar lo mismo que en ocasiones anteriores: *no sabemos quién fue el autor*. Pero esta «carta» no es pseudónima (para algunos la mención a Timoteo en 13,23 basta para adscribirla a un discípulo inmediato de Pablo), sino que se ha transmitido *anónimamente*. Desde el siglo XIX los investigadores han propuesto diversos personajes como autor de

Hebreos: el evangelista Lucas, Bernabé, Clemente de Roma, Apolo, etc. Pero adscribir a uno de estos personajes la autoría de Hebreos no pasa de mera especulación. De cualquier modo, como ocurre tantas veces, la falta de un nombre no es ningún impedimento para el recto entendimiento del escrito.

4. *¿Cuándo y dónde se escribió?*

El desarrollo de la teología que muestra esta Epístola y la mención del autor de que la fe cristiana es un producto de una *cadena de tradición* nos señala ya una pista cronológica: la segunda o tercera generación cristiana: como mínimo unos veinte o treinta años después de la muerte de Pablo. Por otro lado, es opinión común que la *primera Epístola de Clemente* (compuesta en el 96) tiene conocimiento ya de Hebreos: 1 Clem 36,1-5 alude a Heb 1,3.5.7.13. Por tanto nuestro escrito debió componerse antes del año 96. Hay una cierta discusión sobre si Hebreos se redactó o no antes de la destrucción del templo de Jerusalén (70 d.C.), ya que el autor habla continuamente del culto, a veces en presente de indicativo como si los sacrificios continuaran celebrándose en el momento en el que escribe. Muchos investigadores, sin embargo, opinan que estos hechos no son una prueba de que el autor escribiera *cuando aún existía realmente el Templo*: tanto Flavio Josefo como diversos pasajes de la Misná y del Talmud siguen refiriéndose a los sacrificios del Templo en presente de indicativo cuando han pasado años, incluso siglos, de su destrucción. Parece como si el alma judía no quisiera en el fondo aceptar la destrucción irreversible del Santuario. Es posible incluso que 9,8-10 contengan una tenue pero clara alusión a la destrucción del Templo: «... Aún no estaba abierto el camino del santuario [celeste] mientras subsistiera la primera Tienda» = el templo de Jerusalén. En conjunto parece razonable pensar que Hebreos se compuso en la segunda o tercera generación de cristianos y antes de 1 Clem. Por tanto entre los años 80 y 90.

La única indicación o pista que proporciona Hebreos respecto a su *lugar de composición* es la frase «Os saludan los de Italia» de 13,24. Una comprensión espontánea de estas palabras significa: el autor escribe a alguna comunidad que está en Italia, mientras se halla rodeado de algunos italianos y éstos envían saludos a sus compatriotas. Pero la frase en sí puede entenderse también de otro modo: «Escribo desde Italia y los de este país saludan a la comunidad a la

que dirijo mi escrito». La cuestión no puede, pues, resolverse con claridad con simples medios gramaticales. Algunos estudiosos intentan dar una respuesta a partir de deducciones del tipo de lectores que supone Hebreos, razonando del siguiente modo: no se puede decir que los potenciales destinatarios de Hebreos fueran judeocristianos sólo. Hay también ex paganos entre ellos, casi se diría la mayoría. Por eso una buena candidata como destinataria sería la comunidad judeocristiana de Roma, que era muy importante, tenía buenas relaciones con Israel y presentaba una buena mezcla de gentes, en la que había muchos ex paganos, antiguos prosélitos o convertidos primero al judaísmo y luego pasados al cristianismo. Esta suposición parece apropiada. Entonces se entendería «Os saludan los de Italia» en el primer sentido arriba indicado. Se añade como argumento suplementario que es en Roma donde primero se conoce y se cita a Hebreos (*Epístola primera de Clemente* y Justino Mártir hacia el 150).

Capítulo 21

CARTAS PASTORALES

Tres escritos en el Nuevo Testamento forman un conjunto especial al que los especialistas suelen llamar «Pastorales»: 1 y 2 a Timoteo y la Carta a Tito. Las tres son bastante similares en cuanto a estilo, temas y atmósfera. El noventa por ciento de los investigadores, incluidos los católicos, las considera «pseudónimas», no escritas de verdad por Pablo. Sin embargo, son muy leídas y citadas en la liturgia, y sobre todo 2 Tim presenta una imagen de Pablo muy emotiva y atrayente. Los protestantes piensan generalmente que son el primer testimonio de lo que llaman un tanto despectivamente el «cristianismo naciente» o «protocatolicismo», y algunas confesiones las miran con cierta desconfianza como si fueran la muestra de que el auténtico mensaje evangélico comienza a desvirtuarse.

Fue a mediados del siglo XVIII cuando se extendió la costumbre de llamar «Pastorales» al conjunto de 1 Tim, 2 Tim y Tito. La filología alemana las denominó así para expresar que los tres escritos muestran una preocupación especial por el establecimiento y orden de la Iglesia, por la determinación de las virtudes que deben practicar los fieles, y por los «cargos» eclesiásticos, las personas que como «pastores» han de cuidar del rebaño de Cristo. Casi unánimemente los comentaristas consideran que las Pastorales y las denominadas Epístolas católicas son los representantes de la época final del Nuevo Testamento. Sabemos ya que este período se caracteriza por un impulso general a institucionalizar y consolidar la estructura de la Iglesia.

Desde el punto de vista sociológico e histórico la aparición de las Pastorales en el panorama del Nuevo Testamento supone *la irrupción de la lucha por el poder* en los inicios mismos de la Iglesia cuando se ve con claridad que la separación de la Sinagoga no tiene remedio.

Esta pugna se orienta en dos direcciones: obtener un poder fáctico sobre la comunidad estableciendo cargos eclesiásticos que sean objetivamente controlables, y retener el poder ideológico. Este último impulso se concentrará a su vez en conseguir dos objetivos: definir lo que es la recta doctrina y luchar contra los disidentes. Los que perderán a la larga en esta lucha por el control comunitario serán los «espirituales», los que pretendían gobernarse por el Espíritu, los carismáticos itinerantes y profetas, puesto que tal libertad será una característica de ingobernabilidad.

Recordemos que en los primeros momentos tras la muerte de Jesús la «Iglesia» se sentía a sí misma un grupo judío particular por su aceptación del Maestro como mesías y por sus intereses escatológicos más acusados que en el resto del judaísmo. La inminencia del fin del mundo hacía que fuera innecesaria una organización estricta. La comunidad se sabía gobernada por el Espíritu profusamente impartido en los últimos días (Hch 2,17). Incluso muchos judeocristianos vendían sus bienes y los repartían entre los más pobres de la comunidad en el convencimiento de que ya no era necesaria otra cosa que mantenerse unidos en la oración y la invocación del Señor en la espera del final (Hch 2,45). Pero pronto esta situación se hizo insostenible por la mera prolongación de la espera y el retraso de la venida del Mesías y Señor. Era necesaria una organización del grupo si quería continuar existiendo. La cuestión era qué tipo organizativo asumir, pues por la esencia de sus mismos comienzos escatológicos la constitución de unas normas con sentido temporal podría ser contradictorio con la libertad del gobierno del Espíritu. Pero, por extraño que sea, y al igual que lo que había pasado entre los habitantes de Qumrán, no parece que el primer grupo de cristianos se plantease la posible contradicción entre una comunidad a la espera del final y su posible organización temporal, que incluiría ciertas normas propias de una sociedad establecida. Por los Hechos (cap. 6) sabemos que ya desde los comienzos había diáconos y que se había organizado un servicio de atención y beneficencia a los más débiles de la comunidad, como las viudas.

Al principio las comunidades delegaron el mínimo pero necesario ejercicio de la autoridad en los más cercanos a Jesús, en los proclamadores de la palabra, y quizás en los más ancianos. No había sacerdotes ni se necesitaban, pues los primeros seguidores de Jesús estaban en Jerusalén o en territorio de Israel y tenían a su disposición la posibilidad de acudir al Templo. Los que se sentían particularmente inspirados por el Espíritu de Jesús, los «profetas» y los «maestros

de la palabra», debieron pronto gozar de una situación preponderante y debieron de dirigir de hecho los destinos de las diferentes comunidades. Pero estos maestros y profetas no constituían una organización propiamente dicha ni ejercían un cargo como tal, pues eran itinerantes y su puesto no era ocupado automáticamente por otros. La división de la que nos hablan los Hechos entre ministros de la palabra y encargados de la vida diaria de la comunidad debió ser el germen organizativo. Pronto, y al estilo de lo que había pasado en la comunidad de sectarios de Qumrán o por imitación de figuras semejantes en el entorno pagano (Flp), se extendió la figura del anciano supervisor de la marcha del grupo (en griego *epí-skopos* «el que mira sobre») que en un principio no se distinguía del «presbítero» o «entrado en años». Y muy pronto también, sin que podamos describir el proceso, se hicieron imprescindibles en toda comunidad cristiana estas figuras de presbíteros-obispos. Así pues, al principio «gobernaba» la Iglesia el don del Espíritu concretizado en profetas y maestros (1 Cor); luego ese don queda restringido a las personas a quienes se les confiere por la imposición de las manos (1 Tim 1,18; 4,14): obispos o presbíteros. Y como no era posible la existencia simultánea de muchos «inspectores», la figura al principio indiferenciada del obispo/presbítero adquiere contornos más precisos con la constitución de un solo obispo bajo cuyas órdenes se hallan un grupo de presbíteros (Ignacio de Antioquía, comienzos del siglo II). Este conjunto no sólo asume las tareas organizativas, sino también la de predicar la palabra y velar por la doctrina (Pastorales).

La explicación más profunda del surgimiento de la organización pudo ser el que —cuando murieron los primeros testigos («apóstoles»)— fuera necesario garantizar la continuación de la doctrina de ellos recibida mediante la existencia de ciertos garantes de la tradición. Ya a finales del siglo I los presbíteros y los obispos son presentados por nuestros textos como instituidos por los apóstoles y sucesores suyos, aunque de hecho los estratos más primitivos del Nuevo Testamento nada nos dicen sobre este suceso. También a finales del siglo I se nos informa de la existencia de estos cargos como elementos fundamentales de la constitución de la Iglesia: los cargos no quedan vacantes, pues distintas personas se suceden en el desempeño de la misma función. Así pues, la fuerza misma del desarrollo de una vida comunitaria instalada en el retraso de la venida de Jesús como mesías definitivo hizo que el primer gobierno del Espíritu se viera sustituido por el de los «sucesores de los apóstoles», tanto ancianos («presbíteros») como inspectores u «obispos». La organización de la

comunidad se irá pareciendo poco a poco a la de otros grupos religiosos o profesionales dentro del Imperio romano. Naturalmente el modelo organizativo es el marco de la ciudad helenístico-romana con un magistrado principal y otros subordinados. Este marco ayudará a consolidar el esquema de un obispo ayudado por presbíteros y diáconos. En la *primera Epístola de Clemente* (compuesta entre el 90-96, por tanto en la época que ahora consideramos, aunque no figure expresamente en el canon del Nuevo Testamento) se observa cómo el autor tiene una idea clara de la organización de la comunidad. A los miembros de la Iglesia pide disciplina, obediencia y orden, es decir, las mismas virtudes que se exigen en la ciudad, en el ejército y en las relaciones con la administración del Emperador.

Esta evolución no fue igual en todas partes, ni tuvo la misma velocidad de progresión en todos los casos: sigue habiendo carismas espirituales en las generaciones postpaulinas (Ef 4,7; 1 Pe 4,10s) y un cierto tono de misticismo en las celebraciones litúrgicas (Col 3,16). Se prodigan aún las manifestaciones proféticas (1 Tim 1,18; 4,14) y se siguen escribiendo libros de revelaciones como el Apocalipsis de Juan. En las Pastorales se habla ciertamente de la existencia de carismas en la Iglesia, pero no encontramos ya una comunidad efervescente llena de dones del Espíritu de modo que sea necesario regularlos (1 Cor), sino que se habla del carisma como «gracia de estado» (1 Tim 4,14; 2 Tim 1,6). Normalmente sólo los responsables de la comunidad son los depositarios del Espíritu: 2 Tim1,6-7 es una exhortación a recordar los dones divinos que Timoteo recibió al ser «ordenado» (¿supervisor = obispo?) por la imposición de las manos de Pablo y de los ancianos (1 Tim 4,14), por lo que pueden controlar la doctrina reprendiendo las desviaciones (2 Tim 2,25; Tit 1,9.13). La vida de los creyentes queda también sometida a una especie de disciplina eclesiástica por parte de los que desempeñan los cargos y han recibido el Espíritu, con la que se controla la vida moral de los miembros del grupo por medio de una exhortación moral vinculante (1 Tim 5,3-16; 2 Tim 4,2; Tit 2,15).

El desarrollo de los cargos dentro de la Iglesia fue consecuencia y espejo a la vez de una *pérdida de la tensión escatológica*. Aunque de hecho el grupo cristiano mantuvo las concepciones escatológicas (cf. 1 Tim 1,3-11: la comunidad de Timoteo se encuentra «en los últimos tiempos»; también en 2 Tim 3,1), a finales del siglo I la Iglesia aparece ya como un institución en vías de organizarse que procura la salvación por medio del culto regular y los sacramentos estables, como veremos con más claridad al tratar la Epístola de Santiago. En

las Pastorales y en los Hechos se observa claramente que la Iglesia se va preparando para una estancia de larga duración en el mundo. Vimos que la segunda parte de la obra lucana supone ya la composición de una historia de la primera comunidad, cosa que hubiera sido impensable para quienes creían en un fin del mundo inmediato. Al disminuir la tensión escatológica la vida «espiritual» se transforma en «piedad», valor típico de la religión helenística, lo que es otro signo de acomodación al entorno. Los cristianos adoptan una tesitura de piedad estoico-burguesa parecida a la de los ciudadanos piadosos de otras asociaciones religiosas, como testimonia Plutarco para el siglo II. Así en 1 Tim 2,2, se pide ya «poder vivir una vida tranquila y apacible con toda piedad y dignidad», es decir, se solicita de la divinidad la concesión de una cierta comodidad y asentamiento espiritual dentro de una vida duradera en el mundo.

En las Pastorales junto con las Cartas católicas observaremos cómo la tradición va conformándose en un *corpus* o «depósito» fijo de creencias y cómo se van estableciendo poco a poco las bases para que más tarde, a lo largo de los siglos II y III, la Iglesia pueda entresacar de entre estas ideas teológicas las que considera fundamentales, básicas e importantes para formar el credo o «confesión de fe [que procede] de los apóstoles». El Evangelio de Lucas y los Hechos de los apóstoles habían plantado el germen de la idea rectora de este proceso: no ha habido ninguna evolución en la doctrina, sino que ésta «ha sido transmitida a los santos [los cristianos fieles] de una vez para siempre». La abundancia de doctrinas dispares y hasta contradictorias dentro del seno del cristianismo del siglo I era notable. No existía ninguna instancia, ninguna Academia sacra que velase por la pureza de la doctrina. Muchas nociones teológicas, que más tarde serían tenidas por heréticas y que acabarían siendo abandonadas —en el ámbito de la cristología (como el tantas veces nombrado «subordinacionismo»), o en el de la ética, o doctrinas como el «milenarismo»—, fueron en un principio tan aceptadas como otras. Y algunas más, por ejemplo, la mariología, no habría de nacer sino con las narraciones tardías de la infancia de Jesús (Mt 1-2; Lc 1-2), y su primer desarrollo no se produce hasta bien entrado el siglo II. Por ejemplo, la virginidad de María antes y después del parto se defiende con claridad por vez primera en el *Protoevangelio de Santiago*, hacia el 150. Esta idea no se consolidará hasta el siglo IV.

Al mismo tiempo, y aunque parezca contradictorio con la imagen hasta ahora dibujada, había una fuerte unidad doctrinal entre los grupos más importantes. Es muy probable que la unidad se lograra

por la irradiación de ideas desde los grupos más poderosos y por los continuos contactos de personas y doctrinas entre las comunidades más importantes de la cristiandad: Roma, Alejandría, Antioquía, Corinto, Éfeso, etc., por las vías del comercio. Los componentes de grupos más pequeños o las comunidades de ciudades menos importantes debieron de mirar y tomar como guía lo que se pensaba y enseñaba en las comunidades más importantes. Esta unidad en líneas generales hará posible más tarde la constitución de un canon único de Escrituras (cap. 3), a pesar de enormes titubeos, y la formulación de una «regla de fe» bastante firme. Y poco a poco, a finales del siglo I, se produce el fenómeno de que la fe deja de ser algo dinámico (Pablo, cf. p. 280) y se convierte en una serie de verdades bien concatenadas que se transmite tal cual por la tradición. Es un «depósito» (1 Tim 6,20) que se debe cuidar y al que se debe ser fiel.

Tras esta breve panorámica, vamos a tratar en primer lugar conjuntamente del contenido de las tres cartas Pastorales ordenándolo por temas y dejaremos para el final las cuestiones comunes a las tres: ¿fue su autor Pablo de Tarso? Y si no fuera así, ¿qué argumentos hay en contra de esa autoría?

1. *Destinatarios de las Cartas pastorales*

Timoteo nos es ya un personaje conocido. Los Hechos dicen de él que era hijo de una judeocristiana y de un pagano y que había nacido en Asia Menor (Hch 16,1-3). Fue convertido probablemente por Pablo, y con el tiempo pasó a ser uno de sus más íntimos colaboradores en sus tareas apostólicas en diversas ciudades (Tesalónica, Corinto, Filipos: 1 Tes 3,1; 1 Cor 4,17; Flp 2,19). Hay cinco cartas auténticas de Pablo en las que Timoteo aparece nada menos que como corremitente del Apóstol (1 Tes; 2 Cor; Flp; Flm, también en 2 Tes).

Curiosamente Tito no aparece en los Hechos de los apóstoles, pero por Gál 2,1 sabemos que era un estrecho colaborador de Pablo, hijo de paganos luego convertido. El Apóstol lo llevó al «concilio de Jerusalén» (Hch 15) para demostrar en vivo cómo un antiguo gentil podía ser un excelente cristiano sin necesidad de ser circuncidado. En 2 Cor se le menciona repetidas veces como ayudante de Pablo que le confía misiones difíciles: restablecer la amistad de la comunidad de Corinto y recaudar fondos para la colecta en favor de los cristianos pobres de Jerusalén.

2. *Exposición de la falsa doctrina*

1 Tim 1,3-20 +4,1-10 + 6,3-10.20; Tt 1,10-16 + 3,8-10; 2 Tim 2,14-16 + 3,1-9 señalan la aparición en la escena de la Iglesia de falsos maestros que propagan una interpretación errónea del cristianismo, es decir, no conforme con la tendencia tradicional. El problema es ya conocido por 2 Cor, Gál y Flp. El ataque contra ellos comienza con el insulto y una descripción denigratoria, lo que da idea de la pugna: están inspirados por el Diablo (1 Tim 4,1), son amigos del dinero (Tt 1,11)), mentirosos (1,10.12), impíos (2 Tim 2,16), hombres llenos de todos los vicios con apariencia de piedad (2 Tim 3,1-6). Comienzan por conquistar a las mujeres de poca formación y amigas de novedades (2 Tim 3,6). Son charlatanes y discutidores (2 Tim 2,14.16); conducen a estériles discusiones, basadas en vana palabrería (1 Tim 1,4 + 1,6); repiten genealogías interminables (1 Tim 1,4); fábulas judaicas y cuentos de viejas (1 Tim 4,7; Tt 1,10.14) propias de inteligencias corrompidas (1 Tim 6,5).

Rasgos ideológicos más concretos de estas doctrinas son los siguientes: los falsos maestros se jactan de poseer una ciencia o conocimiento, una *gnosis* al fin y al cabo (1 Tim 6,20; 2 Tim 3,7); «profesan conocer a Dios» (Tt 1,16); afirman que la «resurrección ya ha sucedido» (2 Tim 2,18); pretenden ser maestros en la ley de Moisés (1 Tim 1,7); son judeocristianos: «de la circuncisión» (Tt 1,10); al disputar sobre la Ley demuestran que aún no han progresado en la línea teológica de libertad del maestro Pablo (Tt 3,9); son falsos ascetas: prohiben el matrimonio (1 Tim 4,3) e ingerir ciertos alimentos, como los judíos (1 Tim 4,3; Tt 1,15).

El conjunto de estas acusaciones es poco preciso. Da la impresión de que el autor se refiere a una interpretación del cristianismo teñida de gnosis y de prácticas judías, una suerte de «judeocristianismo gnóstico» (¿una interpretación gnosticisante de las cartas anteriores de Pablo?). El «estar inspirados por el Diablo» podría referirse a enseñanzas inspiradas por el Demiurgo (= el Diablo). Desde luego el autor previene contra los peligros de una «falsa gnosis» (1 Tim 6,20). Se trataría, pues, de una lucha contra una gnosis incipiente. Una visión de la Iglesia asentada en el mundo —que en el fondo acepta lo material / carnal (por ejemplo, tener hijos: 1 Tim 2,15; «todo lo que Dios ha creado es bueno»: 1 Tim 4,5)— va contra una concepción dualista, gnóstica, que niega el mundo (ascesis exagerada) y que sostiene en el fondo que la creación, la materia, es mala. Apenas si se puede precisar más porque quizás los autores están ofreciendo rasgos

generales de un bloque de herejías, es decir, de un conjunto de otras interpretaciones del cristianismo, de tono gnostizante. Es interesante, sin embargo, observar que las Pastorales confirman la impresión de que los inicios de los sistemas gnósticos plenamente desarrollados (mediados del siglo II) son judíos, es decir, que la gnosis nació en el seno de un judaísmo esotérico y marginal (pp. 129s).

3. *Comportamiento frente a los herejes*

El remedio contra estos malvados maestros, según las Pastorales, no es discutir con ellos (1 Tim 6,4-5; 2 Tim 2,14.24), sino —basándose en el sólido fundamento de la fe en Dios (2 Tim 2,19)— presentarles el contenido de la fe, «las sanas palabras de Jesucristo y la doctrina que es conforme a la piedad» (1 Tim 4,6.16; 6,3), recibido por tradición (1 Tim 6,20). La reprensión debe ser tal que les convenza de las ventajas de mantenerse fieles a la sana doctrina (= fe recta) (Tt 1,11.13; 2,1.15+ 3,8-10). Esto debe bastar para persuadirlos, con lo que el tiempo ganado podría dedicarse a fomentar la fe (1 Tim 1,4-11). Los encargados del buen funcionamiento de la vida comunitaria deben llevar una vida ejemplar que sirva de modelo de la fe para los falsos maestros (naturalmente también para los fieles: 1 Tim 4,12). En 2 Tim 4,1-5 el autor conjura solemnemente a Timoteo a cumplir sus funciones: predicar la doctrina recta contra viento y marea, comportarse con justicia, y desempeñar a la perfección su ministerio. Esto significa: apartarse del afán de dinero y del lucro (1 Tim 6,6-10) y practicar toda suerte de virtudes (1 Tim 4,7-8. 12; 6,11ss; 2 Tim 2,22; 3,10; 3,14-15), fe, caridad, paciencia, dulzura. Esta práctica de la virtud es como una lucha, «el combate de la fe» (1 Tim 4,10 y 6,12). En 1 Tim 1,18-20, comienzan claramente las imágenes del cristianismo como «milicia de Cristo».

4. *¿Qué es la recta doctrina?*

Las Pastorales no son explícitas al respecto, porque la cuestión se da por sobrentendida. Ello indica que estamos ya bien alejados del Jesús histórico. 2 Tim 1,13-14 incluye una definición de la fe característica de las generaciones que sucedieron a Pablo: es una «palabra sana / saludable». En 1 Tim 1,18-20 la fe es igual a conciencia recta. Quien no la tiene no es buen cristiano (1 Tim 1,19). En 1 Tim 1,4-5 la «fe»

es sinónimo de plan de Dios. Seguirlo es practicar la «religión cristiana» que acepta como su base un contenido concreto de doctrinas, que se dan por supuestas en el lector y que se apoyan en una recta interpretación de los textos de la Escritura, el Antiguo Testamento *entendido por la Iglesia* (2 Tim 3,14-17: este pasaje es el que afirma con más claridad en todo el Nuevo Testamento la inspiración de las Escrituras judías, las únicas que tenían los primeros cristianos; cf. p. 45). Timoteo, modelo de la función eclesiástica cristiana, puede «argüir, corregir y educar en la justicia» mediante las Escrituras judías *según las interpreta la Iglesia*. Es también importante el concepto de fe como «depósito» de doctrinas ya constituido «Timoteo, guarda el depósito» (1 Tim 6,20-21). Las creencias en él contenidas se refieren sobre todo a Jesús y su significado: lo que fue y sigue siendo. En 1 Tim 1,15 se expresa su contenido esencial: Cristo vino al mundo para salvar a los pecadores. Un ejemplo de sana doctrina (= a Mc 7,15): Dios creó todos los alimentos, por tanto son todos buenos, es inútil hacer distinciones de bondad o maldad entre ellos (1 Tim 4,3-5) y es innecesaria la práctica ascética de los adversarios. Otro aspecto doctrinal mencionado expresamente en las Pastorales es la función de la Ley, que debe ser bien comprendida: para el cristiano vale aún, aunque sólo como exponente de normas morales de validez universal (1 Tim 1,8), un código de preceptos que señala caminos de comportamiento: evitar la impiedad, el asesinato, desviaciones sexuales, etc. (1 Tim 1,9-10) pero nada más. Entendida así, la ley de Moisés está de acuerdo con el Evangelio (1 Tim 1,11). Esta crítica da por supuesta la idea de Pablo de la «justificación por la fe y no por las obras de la Ley» (Gál y Rom): en el cristianismo que vive el autor la Ley tiene ya una función absolutamente secundaria.

5. *Fundamentación de la ética*

Tito 2,11-14 expresa el fundamento doctrinal que sustenta la práctica de estas virtudes con ideas ya expresadas por 1 Tim: la ética es el comportamiento exigido por la gracia salvadora de Dios. Jesucristo se entregó en sacrificio para rescatar al cristiano de toda iniquidad: por tanto hay que renunciar a la impiedad y las pasiones. El premio vendrá con la manifestación de la gloria divina, la venida de Jesús o parusía. En Tito 3,4-7, después de la lista de exigencias morales, aparece la fundamentación teológica de la vida cristiana basada en dos ideas principales: los cristianos son salvados por la misericordia

divina, no por sus propias obras (= justificación por la fe y por la gracia de Gál 2,16; Rom 1,16-17 y Flp 3,9); la infusión del Espíritu Santo hace al cristiano heredero de la gloria (como en Rom 8). Hay que actuar conforme a esta realidad.

6. *La constitución de cargos eclesiásticos. Sus deberes*

Las Pastorales no ofrecen historia alguna de la constitución de los cargos eclesiásticos sino que los presenta como algo ya normal para el funcionamiento de la comunidad. Estos cargos deben cubrir las siguientes necesidades: enseñanza, cuidado pastoral, control de la fe, disciplina comunitaria y servicios sociales. Los autores sitúan la generación de las normas necesarias para cubrir estos objetivos bajo el manto de la experiencia y autoridad de Pablo.

Obispo(s)

1 Tim 3,1 nombra al obispo ya en singular y lo presenta como un cargo apetecible en la Iglesia. En Tito 1,7-9 hay entre los presbíteros uno, el obispo, que hace de supervisor del grupo, pero como *primus inter pares* («primero entre iguales»). Este hecho debe contrastarse con Flp 1,1 donde aparecen los obispos en plural en un grupo cristiano muy pequeño. Es lógico pensar que la comunidad de 1 Tim está en el camino de tener una estructura que sólo se manifestará claramente más tarde: un obispo al frente de los cargos eclesiásticos (diáconos 1 Tim 3,8-13 y presbíteros 1 Tim 5,17). 1 Tim 3,2-7 enumera las virtudes y cualidades que ha de tener quien aspire a ser obispo. La lista de virtudes —sobrio, sensato, marido de una sola mujer, prudente, etc.— es similar a otras que se encuentran en el paganismo circundante respecto a cargos similares: «supervisores» de sociedades tanto industriales como religiosas. En Tt 1,7-9, en la lista de virtudes del obispo, análoga a la de 1 Tim, destaca su capacidad de refutar a los herejes, que «llevan la contraria» al sentir común del grupo. En Tt 2,7-8.15 el autor menciona otras virtudes de los dirigentes eclesiásticos personificadas en lo que debe exigirse a Tito.

Presbíteros

En 1 Tim 5,17-21 el autor no especifica con claridad en qué se diferencia este «cargo» de presbítero del de obispo y diácono y no pre-

senta una lista de cualidades o virtudes exigibles. En Tt 1,6 sí se especifican las cualidades de los presbíteros: irreprochable, casado una sola vez, con hijos creyentes y practicantes. En 1 Tim 5,22 (cf. también 4,14;6,12) se dice que los presbíteros han sido ordenados, es decir, constituidos como tales por medio de la «imposición de las manos» (rito judío para la ordenación como ministro que sigue vigente hasta hoy en el judaísmo y en el cristianismo). En 1 Tim 5,17 se afirma expresamente que el cargo está remunerado: la expresión «doble honor» debe interpretarse como doble remuneración o paga. Explicita también este texto que los que merecen el doble pago son algunos presbíteros que se dedican a la predicación y a la enseñanza. No aparece en 1 Tim ninguna alusión a que los presbíteros deban presidir la asamblea litúrgica. En Tt 1,5-9 se mezclan sin solución de continuidad los cargos de obispo y presbítero con las cualidades que deben exigírseles. Es evidente que estos versículos contemplan la organización de una Iglesia que está en los comienzos, pues da la impresión de que aún no se distingue netamente entre los dos órdenes: en la fecha de composición de 1 Tim y Tit aún no estaban claras las líneas de distinción entre esos dos cargos eclesiásticos.

Diáconos

1 Tim 3,8-13 es el único texto de las Pastorales que menciona a los diáconos. En estos versículos no se especifica qué tareas tiene encomendadas este cargo, pero la palabra misma (del griego *diakoneîn*, «servir») indica que es un puesto subalterno, de ayuda al obispo y a los presbíteros. Sus virtudes son las exigibles a todo buen cristiano: «honorable, exento de doblez, sin afán de lucro, marido de una sola mujer», etcétera.

Viudas

Las viudas forman parte de algún modo de la estructura del buen funcionamiento de la comunidad. En 1 Tim 5,3-16 el autor especifica que no se trata de las viudas que son meramente tales porque se han quedado sin marido, sino de las que tienen una función en la Iglesia: «las viudas de verdad» (5,3), que cumplen una serie de requisitos. Éstos son: tener más de sesenta años (5,9), estar desamparada (5,5), no haberse casado de nuevo (5,9) y haber sido espejo de virtudes. Su misión es triple: en primer lugar «perseverar en plegarias y oraciones [por la Iglesia] noche y día» (5,5), ayudar en tareas de

beneficencia y dar testimonio del ideal en la institución del matrimonio: un hombre con una mujer, de por vida. Si uno de los cónyuges fallece, es preferible no volver a casarse. La teología de fondo es probablemente la ya conocida: la pareja «formó una sola carne» y según el orden de la creación eso se produce una sola vez. Gn 1,27 habla de que Dios creó al ser humano «varón y mujer», en singular (5,9; cf. p. 195). La comunidad de las Pastorales muestra una cierta aprensión hacia las viudas jóvenes. 1 Tim 5,11-16 afirma que éstas se hallan expuestas a muchos peligros, sobre todo de lascivia. Como mal menor, el autor las exhorta a casarse de nuevo y tener hijos. Eso evita que se hable mal de la Iglesia. La diferencia con el Pablo de 1 Cor 7 es notable.

7. *Obligaciones de todos los miembros de la Iglesia*

Los catálogos de deberes domésticos de las Pastorales tienen como última finalidad hacer de los miembros de la Iglesia unos ciudadanos ejemplares en este mundo, con un comportamiento que haga «honor a la doctrina de Dios, nuestro salvador» (Tt 2,10). La práctica de las virtudes sitúa a los cristianos al mismo nivel que los paganos cultos que cumplen las normas éticas exigidas por la filosofía general de la época (sobre todo la estoica). El cristianismo acepta estas normas y las cristianiza enmarcándolas en un ambiente cristiano dentro de la historia de la salvación. Al considerarlas desde esta óptica, el cristianismo no admite —como los paganos en general— que las normas éticas se practiquen con total independencia de cualquier postulado religioso.

Según 1 Tim 2,1-8 la oración en la Iglesia es necesaria en todo tiempo y lugar. Hay que orar por todos los hombres (2,1) para que conozcan la verdadera religión y se salven (2,4); por las autoridades paganas para que permitan a los cristianos llevar una vida tranquila (2,2). Era ya costumbre judía rezar por el Emperador. El cristianismo la continúa y se preocupa por el buen funcionamiento del mundo, pues sabe que la venida de Jesús se retrasa. En Tt 2,1-6 + 2,7-8 + 2,9-10 + 2,11-14 + 3,1-7 aparecen unas listas de virtudes que deben practicar los miembros de la comunidad: ancianos / ancianas, jóvenes y esclavos: deben ser sensatos, caritativos, pacientes, etc. De nuevo se trata de virtudes que hacen del cristiano un buen ciudadano, con excelente comportamiento social basado sobre todo en la mansedumbre.

Esclavos

Como es usual también en el resto del Nuevo Testamento, los autores de 1 Tim 6,1-2 y Tt 2,9-10 no discuten la moralidad o inmoralidad de ese estado, sino que lo acepta como una institución social consolidada (cf. p. 292). Los esclavos deben mostrar respeto a sus dueños; servirlos de la mejor manera posible, complaciéndolos en todo sin contradecirles, ni defraudarles. Sorprende que la carta sólo hable de los siervos y no mencione las obligaciones respectivas de los amos o dueños.

Mujeres

El estatus natural de la mujer es el de la sumisión al varón en todo (1 Tim 2,11-14). El fundamento de esta posición secundaria es el orden de la creación: Adán fue creado primero y Eva después (Gn 2,18ss); Eva pecó primero y sedujo a Adán (Gn 3,16). 1 Tim 2,9-15 sostiene que las mujeres en el culto y en la vida ordinaria deben actuar con compostura, que se manifiesta en la modestia y decencia en el vestido (2,9). El autor prohibe a las mujeres enseñar públicamente temas de religión (2,12: ¿disposición contra ambientes gnósticos que reconocían a las mujeres esta facultad?). En 1 Tim 2,15 se enseña que su función de madre las salvará para la vida eterna (contrástese de nuevo con 1 Cor 7: para Pablo el matrimonio era sólo una especie de mal menor a la espera del fin del mundo inminente).

8. *¿Fueron las Pastorales escritas por el apóstol Pablo?*

El noventa por ciento de los investigadores cree que no. Las Pastorales fueron compuestas por uno o dos discípulos del Apóstol (1Tim-Tito / 2Tim) de la segunda o, mejor, de la tercera generación. Las razones para defender esta opinión son las siguientes:

- *La situación de Pablo supuesta en las Pastorales*. Los datos sobre la vida de Pablo que ofrecen estas cartas no pueden encajar con lo que conocemos del marco del final de su vida por 1 Clemente (5,7), por los Hechos de los apóstoles (20,25.38) y por las Pastorales mismas (2 Tim) que ignoran cualquier tipo de liberación del Apóstol de su prisión en Roma que diera pie a una segunda evangelización en el Oriente (Chipre, por ejemplo) como supone la Epístola a Tito.
- El *vocabulario* de las Pastorales es muy distinto del utilizado en las cartas auténticas de Pablo: hay más de trescientas palabras que

no se hallan en estas últimas. Es cierto que las estadísticas no son un argumento definitivo, pero apoyan a otros.

- El *estilo* es muy distinto. En Pablo observamos una construcción de frases muy dinámica y pasional, llena de argumentos y de efectos dramáticos, con sentencias a veces retorcidas debido a la emoción, diálogos con adversarios que se imaginan delante, etc. Por el contrario, el estilo de las Pastorales es pausado y más bien meditativo, más cercano al de las obras filosóficas del helenismo tardío. Desde luego nada que ver con el de Gálatas, o 2 Corintios, por ejemplo.
- La *teología es diversa*: los temas, conceptos, puntos de vista, la situación de la Iglesia, la conciencia de la parusía... difieren de las concepciones paulinas y su modo de desarrollarlas. Las Pastorales presentan como ideal de vida no la espera tensa del final del mundo como en el Pablo auténtico (1 Tes), sino un comportamiento ciudadano perfecto en la ciudad secular. La finalidad del comportamiento cristiano es llevar una vida pacífica, ordenada y tranquila, bien gobernada. Ello explica también:

a) La insistencia en la *sana doctrina*, las buenas obras y en una correcta organización de la Iglesia. Hay que fomentar la consolidación de la familia, cuidar de los desvalidos, por ejemplo, de las viudas necesitadas, evitar discusiones y riñas, practicar virtudes sociales, conformarse con los bienes que se poseen, etcétera.

b) La defensa de la *lucha contra los falsos maestros* que interpretan erróneamente el legado de Pablo y que promueven una moral rara y sectaria, pues buscan apartar al cristianismo de su vida en el marco del mundo.

c) El desarrollo del *motivo de la tradición* y la importancia de los *cargos eclesiásticos* en la Iglesia que cuidan de mantener esa tradición. Estos cargos son más institucionales y menos «carismáticos». En estas tres cartas apenas si se nombra a los portadores del Espíritu como los profetas (1 Tim 1,18 y 4,14), que tanta importancia habían tenido en el funcionamiento de las iglesias domésticas primitivas. La estructura de la Iglesia, supuesta en las Pastorales, sobrepasa la época de Pablo. Se nota que ha pasado ya mucho tiempo desde las fundaciones paulinas.

d) El sustento de toda esta organización es la *figura venerada del Apóstol originario*, figura del pasado que transmite por su autoridad lo que ha de ser: el apóstol como modelo y la importancia de fundamentarse en lo apostólico.

Estos argumentos por separado pueden tener una fuerza relativa, pero unidos forman un bloque compacto difícilmente rebatible. El

autor hubo de ser un discípulo del Apóstol que intentó acomodar su legado. Parece absolutamente imposible que un carismático como Pablo haya compuesto estas cartas que en el fondo dan al traste con la Iglesia carismática y del fin de los tiempos que vivió en sus días.

9. *¿Quién es entonces el autor o autores? ¿En qué momento y dónde se compusieron?*

En verdad no lo sabemos, y es difícil que lo sepamos alguna vez. Se han propuesto algunos nombres para el conjunto: Lucas, el autor del tercer Evangelio y de los Hechos, puesto que el redactor de las Pastorales se inspira en ellos y toma algunos datos de esta obra; el obispo Policarpo de Esmirna (muerto hacia el 160), por semejanzas de vocabulario y de situación de la Iglesia. Sin embargo ni éstas ni ninguna otra propuesta alternativa ha llegado a convencer a la mayoría. Es, pues, mejor confesar nuestra ignorancia.

Tampoco es fácil responder a la cuestión del *momento* y del *dónde*. Lo único que se puede afirmar es que el autor de las Pastorales está ya alejado de Pablo, una o más bien dos generaciones. Si calculamos unos 20/25 años de distancia por generación y damos por válida la tradición de que Pablo murió en la persecución de Nerón en Roma hacia el año 64, tendríamos una fecha en torno al año 100 o 110. Tuvo que ser un momento, además, en el que el autor o autores tuvieran ya a su disposición una cierta colección de cartas de Pablo y al menos una edición temprana de los Hechos de los apóstoles, pues da la impresión de conocer y utilizar esos escritos. En torno al año 100 es un momento en el que en la Iglesia se escriben cartas que tratan de la constitución y ordenamiento de la Iglesia: la *Epístola de Clemente* en Roma dirigida a la Iglesia de Corinto (hacia el 96); la *Didaché* o *Doctrina de los doce Apóstoles* (hacia el 100); las cartas de Ignacio a diversas iglesias antes de su martirio (hacia 110) y la carta de Policarpo a la Iglesia de Esmirna (hacia el 110/120). Parecen estos años un buen momento para la composición de las Pastorales, pero parece también que estas últimas tienen un aire un tanto más primitivo que las obras mencionadas. El lector que se sitúa mentalmente en esa época tiende a colocarlas un poco antes: hacia el 90-100.

Respecto al *dónde* nuestra ignorancia es total. Es muy probable que —dado que se trata de una literatura cuyo autor esconde voluntariamente su personalidad verdadera: los detalles pintorescos de las cartas (1 Tim 5,23; 2 Tim 4,13) valen sobre todo para provocar un

aire de autenticidad— se hayan compuesto en el entorno mencionado en las obras y al que van dirigidas: Éfeso (1 Tim), Creta (Tit), o Asia Menor en general (2 Tim). Parece que en Éfeso hubo muchos discípulos de Pablo y que allí siguió evolucionado la tradición paulina. Esta ciudad pudo ser un buen lugar para la redacción de las Pastorales.

PANORÁMICA
LA DIVERSIDAD DE LAS CIRCUNSTANCIAS Y LA EVOLUCIÓN DE LAS DOCTRINAS

Si volvemos nuestra vista atrás y consideramos el conjunto de los nuevos problemas a los que se ha enfrentado la literatura deuteropaulina, tendremos una sensación del avance experimentado desde los primeros tiempos de la predicación madura de Pablo (1 Tes).

1. El primer problema fue *el retraso de la parusía*. El autor de 2 Tes da buenos argumentos para sostener que «el día del Señor» no es «inminente» ni mucho menos.

2. El segundo es *la posibilidad de la persecución*. En la misma 2 Tes 1,4-10 el autor trata de consolar a los cristianos perseguidos. ¿Por sus conciudadanos? ¿Por las autoridades, por ejemplo, por retraerse de participar en el culto al Emperador? Pero el consuelo es que la justicia de Dios existe y hará pagar a los que hacen sufrir a la comunidad, mientras que a ésta le concederá el premio del paraíso. Naturalmente el premio será otorgado al fin del mundo: habrá un juicio y los que no creyeron en el evangelio serán condenados a una pena eterna.

3. El tercero fue la abundancia de cristianos que *entendían su fe a base de una interpretación gnóstica o con motivos gnósticos*. Ya en Corinto (1 Cor) había un grupo de cristianos en los que de algún modo se podía calificar de «gnosticisantes» o «espirituales». En 1 Tim 6,20 vemos que el problema se había agudizado. En estos momentos del primer deuteropaulinismo los autores de Colosenses y Efesios encaran esta cuestión. La disputa con los herejes hace avanzar la cristología y la eclesiología, sobre todo en Ef y Col.

4. El cuarto problema fue enfrentarse a la necesidad de que con el paso del tiempo *eran necesarias normas morales* muy concretas por las que pudieran regirse los diversos grupos de la comunidad cristiana. Los dos autores de Ef y Col presentan por primera vez en el Nuevo Testamento lo que se han denominado «cuadros de deberes» de los diversos estamentos que componen la Iglesia, y las Pastorales terminan el cuadro.

5. La quinta cuestión tiene que ver en parte con la relación de la Iglesia y su entorno: el cristianismo *se está enfrentando a los adeptos de las religiones de misterios*. El argumento empleado para ganarlos a la causa es el mismo que se blandía contra los «gnósticos»: Cristo ofrece más y mejor que cualquier divinidad de las religiones de misterios: la misma resurrección y liberación del Destino, pero mejor, más barato, y con un mejor premio (Col y Ef).

6. La sexta cuestión fue tomar postura frente a la *destrucción del templo de Jerusalén*, que tan importante y vital había sido para la comunidad palestinense y para los judíos. El cristiano no debe preocuparse profundamente por esa ausencia, pues Dios ha provisto haciendo un templo nuevo. Éste es la Iglesia (Ef 2,19). Hebreos resuelve radicalmente la cuestión presentando un nuevo cuadro que hace innecesario el Templo: un nuevo sacerdocio, una nueva víctima, un templo celestial, una nueva alianza y una ley nueva. Todo gracias a la obra de Cristo.

7. Por último, *el autor de Efesios pone los cimientos para fundamentar la fe y la doctrina de la Iglesia* sobre la base sólida de la tradición y en concreto la de los seguidores más íntimos de Jesús «la tradición apostólica». Las Pastorales desarrollan con todo vigor esta línea marcando las primeras líneas claras de una organización temporal de la comunidad como Iglesia y presentando a la doctrina cristiana como un bloque sin fisuras ni cambios basados en la tradición apostólica. El diseño del control del poder fáctico e ideológico en la Iglesia había ya comenzado.

Capítulo 22

EPISTOLAS CATÓLICAS. PRIMERA CARTA DE PEDRO

Esta obra se presenta a sí misma como redactada por el apóstol Pedro, pero un análisis de su teología ofrece otra impresión: parece más bien escrita desde el punto de vista de la teología de Pablo. Por ello su autoría es muy discutida, y hoy día los investigadores están divididos sin ponerse de acuerdo sobre quién la compuso. Cada vez más, sin embargo, va ganando terreno la hipótesis de que este escrito es también una composición pseudónima tardía, redactada hacia el final de la época del Nuevo Testamento. De cualquier modo esta carta, junto con 2 Pedro, pone de relieve la importancia histórica de este personaje en el Nuevo Testamento.

1. *Qué significa la designación «Epístolas católicas»*

La Carta primera de Pedro forma parte de un grupo de siete cartas denominadas «católicas». Éstas son: las tres cartas de Juan, Santiago, 1 y 2 Pedro y Judas. El calificativo de «católicas» es muy antiguo (quizás del siglo III) y no tiene nada que ver con la disputa entre protestantes y católicos. Su significado etimológico en griego es el de «universal». La Iglesia antigua pensó que dentro del canon estas siete cartas iban dirigidas a la Iglesia en su conjunto y no a comunidades, o individuos, particulares. En las antiguas listas del canon iban estos escritos detrás de los Evangelios y los Hechos, es decir, antes del *corpus* paulino en la idea de que sus autores, apóstoles cercanos a Jesús, tenían más importancia que Pablo.

Si examinamos más de cerca los destinatarios de estas siete cartas denominadas «universales», vemos que la 2 y 3 Jn van dirigidas a co-

munidades muy concretas. Igualmente 1 Pedro. Propiamente «católicas» serían sólo las cuatro restantes. Muchos investigadores piensan que al grupo de cartas «católicas» habría que añadir las Pastorales, pues a pesar de pertenecer al *corpus* paulino, tienen una atmósfera teológica más parecida a las cartas de Judas y 1 y 2 Pedro. Por esta razón las estudian a veces en un bloque común caracterizado por lo que llaman el catolicismo naciente o «protocatolicismo», es decir, textos que muestran rasgos que caracterizarán más tarde a la Iglesia católica por oposición a las confesiones protestantes. Abordaremos esta importante cuestión cuando hayamos estudiado el conjunto de las cartas católicas (al final de 2 Pedro).

2. *La Epístola primera de Pedro es más bien un tratado que una carta*

Tiene estructura de carta, pero en realidad es un tratado o una homilía. En 2,1-3: la expresión «como niños recién nacidos...» se entiende bien como alusión en una homilía bautismal a los recién bautizados. Igualmente, 1,4: «*Reengendrados* a una esperanza viva». La obra alude claramente a lectores que son cristianos *procedentes del paganismo* (1,14: «No os amoldéis a las apetencias de antes, del tiempo de vuestra ignorancia...» = vida en el paganismo). Las regiones enumeradas en el inicio pueden designar tanto *provincias* del Imperio como *regiones* geográficas de Asia Menor, actual Turquía. *Grosso modo* eran zonas de evangelización paulina.

3. *Intereses teológicos*

- *Hemos sido salvados por el sacrificio de Cristo*. 1,2 + 1,18 + 2,22-25 se refieren, muy de acuerdo con la teología paulina, al *rescate* del ser humano por medio del sacrificio del *cordero* sin mancha, Cristo (Jn 1,29). La idea teológica de fondo es que la verdadera pascua es la muerte de Cristo: ya no hay que celebrar otras pascuas (= Heb 9,12; la idea aparece también clara en 1 Pe 3,18). 1 Pe hace una alusión a los cantos del *Siervo sufriente* de Yahvé de Is 53,4-11, que no es en realidad el pueblo de Israel, como interpretaban erróneamente los judíos, sino Jesús. Este pasaje es muy importante, pues por vez primera aparece en la teología cristiana una equiparación completa de Jesús con ese Siervo misterioso de Yahvé (antes, de una

manera muy difusa en Hch 3,13 y algo más clara en Rom 4,25). De ahora en adelante se entenderá la pasión de Jesús como un cumplimiento de la profecía de Isaías.

• Después de la salvación por Cristo (1,2-2,25), *la vida del cristiano es un peregrinaje*: se camina en esta tierra hacia el otro mundo. «Extranjeros» o «peregrinos» (1,1) es una manera de decir que el cristiano tiene su verdadera patria en el cielo. Ahora estos «extranjeros» se hallan en la «diáspora», el mundo, como los judíos fuera de Israel. Con ello afirma el autor que los cristianos han pasado a ser el verdadero Israel (cf. también 2,9-10: paso de los cristianos convertidos de «no pueblo» a «pueblo de Dios»).

• *La puerta de entrada a la salvación en Cristo fue el bautismo*. En 2,4-9 se afirma que el bautismo hace del cristiano un elemento más («piedra viva») del edificio de la Iglesia, cuya primera piedra es Cristo. El bautizado se convierte en un *pueblo sacerdotal* (v. 5: clara alusión a Ex 19,5-6). El bautismo es un paso «de las tinieblas a la luz» (v. 9). Los que antes no eran pueblo de Dios (paganos) son ahora pueblo elegido (alusión a Os 1,6-9 + 2,3 = esquema «profecía - promesa / cumplimiento»). El bautismo fue prefigurado (esquema «figura» / «realización») por el episodio del arca de Noé (Gn 7,7) en la que ocho personas se salvaron *del agua*. Ahora el agua, en la realidad presente, sirve para el *bautismo que salva* (3,20-22). El que conoce ya la teología de Hebreos cae en la cuenta de que con los conceptos «la Iglesia como edificio y el nuevo Israel como pueblo sacerdotal» el autor de 1 Pe está también ofreciendo una solución al problema de la desaparición del templo de Jerusalén. Éste es ya innecesario.

• *Este peregrinaje puede estar salpicado de persecuciones*. 1,6 señala que la alegría producida por el bautismo (= la incorporación al pueblo de Dios, 1,1, que «vive en la diáspora») conlleva las molestias de sufrir «durante un poco de tiempo». Aparece en el texto la idea de la necesidad del sufrimiento (cf. también 1,11) que tanto había recalcado el Evangelio de Marcos, y también la noción de que Dios corrige a quienes ama (Heb 12,5) para ir a la gloria. Pero estos padecimientos son nada en comparación con la duración de la herencia futura. Por tanto, hay que poner buena cara («Rebosáis de alegría»: igual en 4,13), aunque se puedan sufrir aflicciones o persecuciones. En 4,13-19 el autor ofrece consuelo y ayuda para soportar una persecución que parece ser general en las regiones a las que va enviada la carta: se trata de una prueba (4,12) normal de Dios y supone participar de los sufrimientos de Cristo (4,13).

- La situación de sufrimientos y persecuciones supone un buen momento para *reavivar el sentimiento escatológico*. Aunque no hay en este tratado una sección especial dedicada a la escatología, ésta aparece en múltiples ocasiones (2,12; 4,5-7; 4,13.17; 5,8). Los tiempos que viven el autor y sus lectores (1,5: «En el último momento»; el tema del «final está cerca» aparece también sobre todo en 1 Jn 2,18) son los finales. Las persecuciones son el comienzo del juicio (¿final?) que se inicia «por la casa de Dios» = la Iglesia. «Los que no creen en el evangelio de Dios» serán terriblemente castigados (4,17).
- *Necesidad de normas éticas* para el sustento de la comunidad cristiana. 2,11-12 señala cómo es necesaria una *conducta ejemplar* por parte de los recién bautizados (el buen comportamiento surge espontáneamente de la nueva situación) para huir de la *calumnia* del mundo exterior: «Os afrentan como malhechores» (2,12). La ética de 1 Pe se caracteriza ante todo por dos notas: sumisión y humildad. Sumisión exige el autor ante *las autoridades civiles* (2,13-17). El fundamento teológico es que todo poder procede de Dios como en Rom 13,1; sumisión exige a las mujeres (3,1-7: al marido; éste, por el contrario ha de ser comprensivo con su mujer; ha de tributarle el honor debido), a los jóvenes (5,5-10) y a los esclavos (2,18-20; la carta no contiene el apartado correspondiente sobre los amos. Como en otros lugares del Nuevo Testamento, el autor no cuestiona la esclavitud. La cohesión de la comunidad exige la humildad (3,8-12).

4. *¿Cómo podemos imaginarnos la composición de 1 Pedro?*

La primera parte (hasta 4,11) de este tratadito se caracteriza por claras menciones al bautismo y también por considerar las persecuciones *como algo muy posible pero aún no presente*. La segunda (desde 4,12), por el contrario, supone una situación *actual* de persecución. Da toda la impresión de que el autor tuvo a su disposición para la primera parte una especie de homilía bautismal compuesta por él mismo. Y luego, al modo de Hebreos (p. 433), puso por escrito esta homilía, la reelaboró y la amplió con listas de deberes referidos a cristianos que llevaban mucho tiempo siendo tales: toda la sección desde 2,11 a 3,12. Con ello la base homilética perdió el carácter de composición para un acto litúrgico concreto y ganó en tono general: pasó de una exhortación típica del momento del bautismo a una exhortación general donde *se recuerda el bautismo* recibido hace tiempo. El autor le dio además la forma de carta por medio de unos

saludos al principio y al final, y por la típica bendición de 1,3ss. Así, su trabajo podía llegar a más comunidades. Por último, el mismo autor, en un momento en el que las circunstancias de su comunidad propia habían cambiado —hay una persecución real o afectiva / psicológica (cf. más abajo) que afecta también a miembros de otras comunidades— exhorta a la paciencia y recuerda el premio que está cerca de conseguirse (segunda parte: 4,11-5,11).

5. *¿Quién escribió 1 Pedro?*

La «carta» se presenta a sí misma como compuesta por Pedro, el príncipe de los apóstoles, y desde la ciudad en la que según la tradición ejerció su última actividad apostólica, Roma (= Babilonia: 5,13, designación típica judía de la capital del Imperio después de la Gran Guerra). Sin embargo, ¿es verosímil esta atribución? Hay algunas razones que nos hacen dudar:

- En primer lugar, la «carta» da la impresión de conocer de algún modo la teología paulina, por lo que supone un tiempo ya avanzado en el desarrollo de la cristiandad.
- En segundo lugar, la «carta» presupone una persecución general, o al menos en toda la zona de Asia Menor. Según nuestros conocimientos, ésta no se produjo hasta el siglo III. En tiempos de Nerón, momento en el que murió Pedro según la tradición y desde donde escribe su carta (5,13), no hubo más que una persecución local en Roma. Basándose sobre todo en 4,1-6 se ha sugerido que gran parte de la persecución de los cristianos de la que se habla sobre todo a partir de 4,12 es más psicológica o afectiva que real: al abandonar su antigua vida se sienten alienados, extraños en su entorno. Dejan de participar en los antiguos cultos y sobre todo en el del Emperador. Los paganos empezarían a hablar mal de ellos, difamarían su nueva conducta (3,16), los insultarían (4,4) y los dejarían de lado a causa de su fe en Cristo (4,14).
- En tercer lugar, no se ve en 1 Pe ninguna de las características que podríamos esperar del pensamiento teológico de Pedro. No muestra el autor un conocimiento directo de la vida, doctrina y pasión de Jesús. Tenemos, además, la impresión de que en los momentos en los que se escribió este tratado el gran problema de la admisión de los gentiles en el cristianismo o la cuestión de la Ley como camino de salvación no se planteaba ya. Son temas superados que no suscitan polémica. Esta situación se corresponde muy poco con lo que deberíamos esperar de los tiempos de Pedro.

- En cuarto lugar, la «carta» cita las Escrituras por la traducción de los LXX, y está compuesta en un griego elegante. Sobre todo lo primero no es propio de un humilde pescador de Galilea, quien citaría un texto hebreo. Se afirma que estas últimas circunstancias podrían explicarse del modo siguiente: Pedro utilizó un secretario que conocía bien el griego. El escrito mismo dice que fue compuesto «por medio de Silvano» (5,12). Es decir, este secretario debería entenderse en sentido muy amplio, como alguien que proporcionó al escrito no sólo su forma exterior sino algunas ideas que «suenan» a Pablo, de quien antes había sido colaborador. Pero incluso en este caso no podríamos llegar a saber qué corresponde exactamente a Pedro en este escrito y qué al secretario, pues éste habría aportado ideas propias.
- Quinto: los «presbíteros» (ancianos) de 5,1 son ya un cargo fijo en la Iglesia que reciben una paga (v. 2). Esta situación se corresponde mal con los primeros tiempos del cristianismo.

Por todas estas razones es sensato dudar al menos de la autoría de Pedro. Más bien el escrito tiene todas las probabilidades de ser conscientemente pseudónimo.

Estas últimas cartas del Nuevo Testamento están puestas bajo los nombres de *personajes de los primerísimos tiempos*: dos miembros de la familia de Jesús (Santiago y Judas), dos de los más importantes de los Doce (Pedro y Juan). Todos ellos fueron testigos de la vida de Jesús sobre la tierra. El fingido autor de 1 Pe pretende que las ideas que expone sean recibidas como procedentes de una autoridad de los primeros tiempos del grupo cristiano. El que junto a Pedro aparezcan dos antiguos colaboradores de Pablo (Silas/Silvano y Marcos: 5,12-13) y que percibamos en la carta ciertos toques de teología paulina puede apuntar al mismo deseo de mostrar la unidad de la Iglesia que habíamos observado en los Hechos. En esta obra vimos cómo su autor se esforzaba por presentar un panorama de concordia entre los apóstoles. Pedro es el que inicia la misión a los paganos, no Pablo (cap. 10), y en los Hechos no aparece ninguna disputa entre Pedro y Pablo tal como se encuentra en Gálatas. El autor de 1 Pe está animado del mismo espíritu de concordia y unidad.

6. *¿Dónde y cuándo se escribió?*

La carta contiene saludos «desde Babilonia», es decir, Roma. No hay razones sólidas para dudar de esta afirmación. Además, sabemos por la *Primera Epístola de Clemente* (compuesta en Roma hacia el 96)

que esta Iglesia, dotada de una autoridad indudable, se atrevía ya a dar orientaciones y consejos a la de Corinto. Por tanto, no es inverosímil que 1 Pe presuponga una situación semejante: la Iglesia de Roma, a cuya cabeza está Pedro, exhorta a las iglesias de Asia Menor a ser firmes en el sufrimiento, en especial en época de persecución, y les recuerda que el final está cerca y que el premio es generoso. «Si esto fuera así, tendríamos en esta carta manifestado por vez primera el empeño de la comunidad romana de considerar a Pedro 'su' apóstol, pretensión que se abriría camino más adelante en la tradición que presenta a Pedro como primer obispo de Roma. Así se explica también por qué el autor utilizó el procedimiento de la pseudoepigrafía» (Koester, 822).

Respecto al *cuándo* cabe decir: esta carta aparece citada por otros escritos del siglo II como 2 Pe 3,1 y Policarpo de Esmirna en su *Carta a los filipenses* (1,3; 8,1; 10,2). Por tanto hay que colocarla antes de la composición de estas obras: por lo menos antes de principios del siglo II. 1 Pedro muestra una Iglesia con presbíteros que reciben una paga (5,2), pero en la que también hay carismas (4,10), es decir, un fuerte movimiento espiritual. Esto se corresponde bien con el último tercio del siglo I como en cartas anteriores. Como no sabemos nada de persecuciones generales de la Iglesia a finales del siglo I (la de Domiciano es muy discutida y la de Trajano/Plinio hacia 110 en Bitinia fue local) no podemos precisar el momento de la composición de 1 Pedro, pero una fecha en torno al final del siglo I parece plausible.

Capítulo 23

EPÍSTOLA DE SANTIAGO

La Epístola de Santiago es la manifestación clara de la división principal de los seguidores de Jesús entre judeocristianos y paulinistas. Esta epístola tuvo muchas dificultades para ser admitida en el canon de Escrituras del Nuevo Testamento. Todavía a principios del siglo IV *el historiador de la Iglesia Eusebio de Cesarea la clasificaba entre las «dudosas». En 1522 Martín Lutero la denominó «epístola de paja» (por contraposición a «epístola de oro», es decir, una obra sin valor), la arrinconó al final de su traducción del Nuevo Testamento y de buena gana la hubiera eliminado del canon. En su opinión, el contenido de esta carta no correspondía al espíritu del Evangelio. Poco a poco, sin embargo, este escrito ha sido rehabilitado y mejor entendido, de modo que algunos comentaristas católicos de hoy día la califican como la «obra con mayor carga social de todo el Nuevo Testamento».*

La Epístola de Santiago consta esencialmente de un conjunto de exhortaciones morales. A primera vista no es fácil hallar una estructura que explique por qué unas máximas, consejos y normas concretas van unidos entre sí de la forma que aparecen en la Epístola. Recientemente se ha apuntado la idea de que la organización de Sant está determinada por los grupos de temas que los catequistas cristianos primitivos utilizaban en la enseñanza y la predicación, o bien por los motivos que se desarrollaban sistemáticamente en las homilías bautismales. Aparte de algunas normas aisladas y pequeños grupos de consejos unidos por alguna palabra clave, Sant presenta tres pequeños conjuntos cuyo tema es más unitario:

a) *ricos y pobres*: 1,9-11; 2,1-9; 4,13-5,6;
b) *fe y obras*: 2,14-26;
c) *contra la inmoderación en el hablar*: 1,19; 3,1-12.

Todo el conjunto de la Epístola forma como una especie de tratado de moral cristiana y general, cuyo tono exhortativo queda de manifiesto por el hecho de que en 106 versículos se hallan 54 imperativos (Marxen, 194).

El autor no es original en cuanto a la tradición literaria de la que es deudora su obra, sino que toma material:

a) *de la tradición judía*, en especial de la corriente sapiencial que se muestra sobre todo en los últimos estratos del Antiguo Testamento: Sabiduría, Eclesiástico y los Proverbios;

b) *de la tradición de máximas morales del helenismo en general*, como lo demuestran los paralelos sobre el amor a la paz y a la concordia, el dominio de la lengua, etc.

c) y, por último, *de la tradición cristiana*.

El texto tiene la apariencia de ser un escrito básicamente judío, poco cristiano. Pero si se observa con detenimiento, se caerá en la cuenta de que hay más motivos cristianos de lo que parece. 1,18; 2,7 y 5,14 son temas cristianos y las alusiones más o menos claras a «palabras del Señor» aparecen en 1,5.17; 4,12 y 5,12. De cualquier modo la cristología ocupa un lugar limitado tanto por el afán de resaltar las normas morales, como por el deseo del autor de que sus posibles lectores judíos perciban que aceptar a Jesús como el mesías no significa cambiar el legado ético ancestral.

1. *Contenido de la Epístola*

El tema general de 1,2-18 parece ser la «tentación», tratada desde una perspectiva judía tradicional: la tentación no significa sólo «peligro de caer» sino también una prueba, utilizada por la pedagogía divina para que el justo manifieste su fidelidad. Todo ello puede estar inspirado por el dicho de Mt 5,11-12.

1, 9-11 + 2,1-9 + 10-12 + 4,13-5,6 + 5,1-6 son una crítica a la riqueza y a los ricos. El cristiano debe evitar la parcialidad a favor de los ricos y debe obrar de acuerdo con la «ley de la libertad» (2,12), es decir, con la ley evangélica que incita al desprendimiento total de las riquezas. El pasaje 2,5-7 refleja la teología de los «pobres» del Antiguo Testamento. Se trata de los «pobres voluntarios» o de «espíritu», los que aceptan la pobreza como símbolo del rechazo a los valores del mundo contrarios a la voluntad de Dios (cf. Mt 5,3). 5,1-6 es otra arremetida feroz contra los ricos. El tema de lo efímero de la riqueza, atacadas por la herrumbre y la polilla, está inspirado quizás en Mt

6,19-20. El pasaje recuerda también la parábola del rico epulón y el pobre Lázaro (Lc 16,19-31). El autor parece participar del sentimiento general cristiano de que la Iglesia está viviendo en la última época de la historia (5,3).

En 2,14-26 encontramos un pequeño tratado orientado a precisar la doctrina de Pablo sobre la «justificación por la fe» (Gál 2,16 + cap. 3; Rom 1,16-17; 3,27, etc.). El ataque indica que el autor de Sant no ha entendido bien el complejo concepto paulino de *fe*: un don gracioso de Dios que lleva a creer en lo que éste ha hecho por la humanidad a través del sacrificio expiatorio de Cristo, a obedecer a este don y a apropiarse de los beneficios del sacrificio de Cristo. El autor de Sant interpreta la fe como «creer en un solo Dios» (2,19). La interpretación errónea del concepto de fe paulino conduce al autor a una crítica de la fe (sin obras) que aceptaría el mismo Pablo, puesto que no es la suya: *para el Apóstol también sería inconcebible una fe sin obras*. Como ya se ha explicado, Pablo no divide el concepto de fe en creencia + obras, sino que para él la fe es una aceptación de un plan divino que simultáneamente se concretiza en hacer la voluntad de Dios (cf. p. 281). Partiendo de esta interpretación de la fe, Sant apela como Pablo (Gál 3,6ss) al ejemplo de Abrahán (Gn 22,9), pero obtiene una conclusión contraria a la del Apóstol: el patriarca no quedó justificado por la fe, sino por las obras (2,21).

Muchos comentaristas opinan que Pablo y Sant no tratan exactamente de la misma cuestión pues parten de una base diferente: qué es la fe. Para los protestantes la única definición correcta de la fe es la paulina. Para los católicos ambas definiciones tienen cabida en la teología: Dios otorga la «justificación» por la fe, pero en el Juicio Dios juzgará a cada uno por las obras (Mt 25,34-46).

3,1-12 tiene como lema «refrenad la lengua» (cf. antes 1,19). 3,1 debe entenderse probablemente como referido al *cargo* eclesiástico de «maestro», que existe en la comunidad del autor al igual que hay también el de «presbítero» (5,14). El maestro es el personaje que más debe guardar su lengua de toda inmoderación. Algunos comentaristas han visto aquí una crítica del autor de Sant contra el desorden que reinaba en la liturgia de las comunidades paulinas (donde imperaba el ejercicio de los carismas del Espíritu y que podrían parecer «una casa de locos»; cf. p. 288).

5,13-16 contiene orientaciones en caso de enfermedad. El autor recomienda la unción de los enfermos y la oración como remedio para (algunas) enfermedades. Es interesante que la unción esté a cargo de los *presbíteros*. Es éste probablemente un cargo ya fijo, una de

cuyas funciones es administrar la (extrema) unción. En este momento de la evolución de la Iglesia el antiguo carisma de la sanación (1 Cor 12,9.28.30) ha sido sustituido por la tarea de un cargo eclesiástico. El trasfondo de orar por los enfermos es la creencia de que las enfermedades tienen su origen en el pecado, atestiguada en el judaísmo antes de Cristo (cf. Eclo 38,15: «El que peca contra su Hacedor caerá en manos del médico») y también en los evangelios (por ejemplo, Jn 9,2). La oración y el perdón de los pecados van juntos y pueden obrar la recuperación de la salud. Por ello el autor menciona la confesión pública de los pecados en 5,16. El recuerdo de Jesús como sanador pudo ser el origen de esta práctica cristiana de la unción de los enfermos, así como la memoria de acciones similares de los apóstoles: «Predicaban el arrepentimiento y expulsaban muchos demonios, y ungiendo con óleo a muchos enfermos los curaban» (Mc 6,13).

2. *¿Quién escribió la Epístola?*

Según el saludo inicial el escrito se ampara en la figura de un cierto «Santiago, siervo de Dios y de Jesucristo». En el Nuevo Testamento hay cinco personas que portan este nombre:

— *Santiago, el Mayor*, hijo del Zebedeo (Mc 1,19; 3,17; Hch 12,2);

— *Santiago, hijo de Alfeo* (Mc 3,18);

— *Santiago, hermano del Señor* (Mc 6,3; 1 Cor 15,7; Gál 1,19; Hch 12,17; 15,13);

— *Santiago, el Menor* (Mc 15,40, hijo de otra María, mujer de Cleofás, distinta de la madre del Señor);

— *Santiago, padre del apóstol Judas* (Lc 6,16 y Hch 1,13).

Como el autor de la carta muestra tener una gran autoridad, se suele descartar sin más como posibles autores a los Santiagos casi desconocidos. El hijo del Zebedeo queda eliminado también porque murió mártir hacia el año 44 d.C. (Hch 12,22) y porque el análisis de la carta, sobre todo la controversia con la doctrina de Pablo sobre la justificación por la fe (2,14-26), no permite una datación tan temprana. Queda, pues, tan sólo *Santiago, el hermano del Señor*. De él sabemos por Pablo, los Hechos y Josefo (que lo caracterizan como un fiel observante de la Ley, aunque no tan fanático como para prohibir la misión a los gentiles: Hch 15), que era jefe supremo de la Iglesia de Jerusalén. Según Josefo (Ant. XX 200), murió mártir en el 62. Sin embargo, la inmensa mayoría de los especialistas opina

que no es posible esta atribución. Se suelen apuntar los argumentos siguientes:

- El *estilo y la lengua* elevada del escrito, compuesto originalmente en griego, hacen muy inverosímil la autoría por parte de un sencillo campesino galileo. También es muy inverosímil que el «hermano del Señor» citara la Biblia no en hebreo, sino según la versión griega de los LXX.
- La discusión sobre la doctrina paulina de la «justificación por la fe» exige un momento de la historia de la teología cristiana en el que esta idea se hubiera extendido e interpretado de diversas modos. Probablemente, pues, después de la muerte de Pablo. Es poco probable que Santiago, el hermano del Señor, hable de la «ley de la libertad», el Evangelio, (1,25) cuando para él y sus seguidores no había otra «ley» que la de Moisés.
- Las dificultades que tuvo este escrito para ser admitido en el canon apuntan a que no existía una tradición fija en los siglos II y III que señalara a Santiago como autor de este escrito.

Estos argumentos son en conjunto muy convincentes. Tenemos, pues, en Sant un escrito voluntariamente pseudónimo, compuesto probablemente por un judío hecho cristiano, que se inscribe en la corriente tardía del Nuevo Testamento de apuntalar toda la verdad de la moral o de la tradición con la autoridad de un «apóstol».

3. *¿A qué lectores va dirigida la Epístola?*

La respuesta viene indicada, aunque crípticamente en el saludo de la carta. No es seguro qué significa la expresión «las doce tribus de la dispersión». Puede ser: judíos dispersos por el mundo (la denominada «diáspora»); judeocristianos dispersos por diversas comunidades; o cristianos en general a los que se considera el «verdadero Israel», disperso por todo el mundo conocido. De cualquier modo son cristianos que se reúnen en una «sinagoga» (así el griego de 2,2, otros traducen «asamblea»), por lo que han de ser muy afectos al legado judío. Por el contenido de la carta cuadra mejor la tercera significación. Del tenor general de la obra se deduce que el trasfondo sociológico de los lectores es algún lugar que tiene cerca una sinagoga helenística de judíos «normales», que no creen en Jesús como el mesías, pero con los que conviven con cierta paz los judeocristianos lectores de esta carta. Piensan éstos que quizá algunos de los judíos normales puedan ser atraídos a la nueva visión del judaísmo que ellos representan. Am-

bos grupos piensan que la Ley como libro de normas morales sigue siendo válido. Los judeocristianos, por su parte, opinan que la ley de Moisés se ha transformado en «ley perfecta de la libertad» (2,12) por medio de la interpretación de Jesús. No se piensa ya en una Ley como prescripciones rituales, ni tampoco en la Ley como única vía de salvación. El autor no se plantea ningún problema en que el nuevo judaísmo esté compuesto de judíos y paganos: la época en la que eso se discutía vivamente ha pasado ya.

4. *¿Cuándo y dónde se escribió?*

Partiendo de la idea de que el autor no pudo ser Santiago, el hermano del Señor, es difícil precisar unas respuestas. Respecto al *cuándo* hay que pensar en un momento en el que estaba bien extendida la tradición sobre las palabras de Jesús, pero aún no se conocían por todas partes los evangelios canónicos: Sant no parece conocerlos *por escrito*, sino que parece citarlos más o menos de memoria o siguiendo una tradición oral. Se han señalado contactos literarios entre Sant y otras obras de la literatura cristiana primitiva que parecen aludir a esta epístola: *primera Epístola de Clemente* y sobre todo el *Pastor* de Hermas (compuesto en Roma hacia el 140). Si tales contactos son ciertos, tendríamos en el 140 una fecha tope antes de la cual hubo de componerse esta epístola. Sin más argumentos suele postularse que la obra debió de componerse en el último tercio del siglo I. Respecto al *dónde* no hay manera de ofrecer una respuesta puesto que este material de tono ético estaba muy extendido por todo el Imperio: allí donde había comunidades judías, y luego de judeocristianos.

Capítulo 24

CARTAS DE JUAN

Con este nombre se designan tres breves cartas del Nuevo Testamento (1, 2 y 3 Juan) cuyo vocabulario, estilo y contenido muestran notables parecidos, sobre todo la primera, con el Evangelio de Juan. Sin embargo, cuando se analizan con detenimiento estos escritos, aparecen diferencias en conceptos teológicos e incluso en el vocabulario entre ellas y el Evangelio, lo que parece exigir un autor distinto para cada una de las composiciones. Todos los autores, sin embargo, parecen estar dentro de una misma «escuela» de pensamiento, designada como «escuela johánica».

PRIMERA CARTA DE JUAN

1. *Estructura y contenido*

1 Jn no es una carta, pues le faltan las características del género, los preliminares y los saludos finales, sino un pequeño tratado. No tiene una estructura clara, sino que parece más bien la unión de una serie de pensamientos en torno a un tema doble: la fe cristiana y el amor. Sí puede decirse, como vimos en el caso de Hebreos, que el autor va mezclando temas teológicos y exhortación moral. Aunque le interese la perspectiva ética, no quiere presentarla sin una fundamentación doctrinal. Así pues, tendríamos un plan binario por parte del autor, compuesto de proclamación / parenesis (exhortación), que se repite tres veces a lo largo de la obra:

Proclamación: manifestación del Verbo: él otorga la vida eterna (1,1-4:) / *Parenesis*: puesto que Dios es luz, es necesario caminar en la luz: el comportamiento recto depende del conocimiento. Los con-

dicionantes para alcanzar ese conocimiento son: *a*) romper con el pecado; *b*) observar los mandamientos; *c*) guardarse del mundo, de sus placeres y riquezas (2,15-17).

Proclamación: el conocimiento de Dios depende de aceptar a Jesús venido en carne como Hijo de Dios y Mesías (2,18-27) / *Parenesis*: hay que permanecer en Cristo (2,28-3,24).

Proclamación: la encarnación de Jesús es verdadera: Jesús ha venido en carne (4,1-6). / *Parenesis*: hay que vivir en Dios por medio del amor y de la fe (4,7-5,4).

Proclamación final con un apéndice: la fe significa creer que Jesús es el hijo de Dios. Tener fe en él significa poseer la vida eterna. Creer en el Hijo, Jesús, es creer en el Padre y afirmar que Dios dice la verdad (5,5-12); el nacido de Dios no peca; somos de Dios, y el Hijo de Dios ha venido a este mundo para que tengamos vida eterna (5,13-21).

2. *Los lectores de la Primera carta de Juan y los falsos maestros*

1 Jn da la impresión de ser una controversia entre dos maneras de entender el Evangelio de Juan, de las cuales el autor defiende una a todo trance. Los lectores a los que se dirige la carta se hallan amenazados, al parecer, por unos maestros falsos que los rondan con sus doctrinas y desean atraerlos a ellas. Los maestros proceden de una escisión del grupo mismo (2,19) y se presentan como *profetas* cristianos (4,1). Son muy activos en esparcir su doctrina y tienen éxito (2,26): el «mundo» los oye (4,5). Son el «Anticristo» (2,18.22) y su aparición significa una señal de que el fin del mundo está cerca (2,18). El autor los conoce bien por haber examinado su doctrina, es decir, lo que proclaman «en Espíritu» (4,1ss). Al parecer, estas gentes han interpretado exageradamente el Evangelio de Juan dentro de un marco gnóstico. Al menos son afines a gnósticos porque afirman que han nacido de Dios (5,1), y se jactan de poseer el conocimiento divino (2,4; 4,8). Dicen estar en la luz (2,9) y en el amor de Dios (4,20). Afirman no tener pecado (1,8-10) y estar por encima de los mandamientos (2,3-4; 5,2-3). Al «ser de Dios» hablan por medio del Espíritu que les otorga revelaciones (4,2-6). Para ellos hay una oposición radical entre espíritu/divinidad y materia. Ésta es mala (4,2).

Dentro de este marco (deducido de los ataques del autor de 1 Jn) esos maestros defendían las ideas siguientes:

a) Jesús como Verbo-Dios no pudo «haber venido en carne» (4,2), es decir, no puede haberse encarnado realmente, sino en apariencia (el cuerpo = materia es malo). El Jesús terreno fue simplemente la

cápsula en la que se introdujo la divinidad, que retorna al cielo antes de la pasión. (Esta doctrina es lo que se llama «docetismo», del griego *dokein*, «parecer»: encarnación en apariencia).

b) Por tanto niegan que el Jesús terrenal sea el Cristo (2,22), y el Hijo de Dios (2,23; 4,2-3).

c) La muerte en cruz del Jesús terrenal no tiene estrictamente una importancia salvadora (1,7; 2,2; 4,10); la salvación se consigue sólo por la fe en que el Hijo de Dios ha actuado en Jesús.

d) Después de haber creído en Dios manifestado en Jesús, las obras que se realicen no parecen tener importancia; para ellos no existe el pecado (3,4-6).

Ante estas ideas el autor de 1 Jn expone a sus lectores la recta doctrina. Está convencido de que sus enseñanzas son la interpretación correcta del Evangelio de Juan (compárese 1 Jn 1,1-4 con el prólogo del Evangelio). Lo que creen como verdad los falsos maestros se contiene de hecho en la doctrina de la comunidad que aquellos han abandonado. Y esta fe de la comunidad, que tiene el germen o semilla de Dios (3,9), es la única que salva, es decir, vence al «mundo» (5,4). Por ello el autor propone a los oponentes (y sus propios lectores):

a) que acepten la verdad de la encarnación real (4,2): el Jesús terreno fue en verdad el mesías (2,18-27) e Hijo de Dios (5,6-12); éste compartió la vida humana incluido bautismo y muerte (5,5-8);

b) que acepten el significado salvador del sacrificio de la muerte en cruz (2,2; 4,10);

c) que acomoden su modo de vida a la fe, es decir, que cumplan los mandamientos de Dios (2,3), en especial el del amor a los hermanos (3,14; 4,11ss).

3. *Autor y fecha de composición*

El autor es desconocido, probablemente distinto del que escribió el Cuarto Evangelio. La razón estriba en la diversidad de pensamiento de 1 Jn respecto al Evangelio de Juan. Por ejemplo:

1. El autor de 1 Jn asigna a Dios rasgos que el Evangelio de Juan presenta como propios de Jesús. Contrástese 1 Jn 1,5 con Jn 8,12.

2. La «Palabra que existe desde el principio» (1 Jn 1,1) no se refiere como en el Evangelio a la encarnación del Verbo, sino a la Palabra como mensaje de vida, es decir, la vida humana de Jesús con su mensaje.

3. La escatología eclesiástica, normal, no de presente, sino de futuro, referida a los momentos finales, es en esta carta la absoluta-

mente predominante. Contrástese, por ejemplo, 1 Jn 2,28-3,3 con Evangelio de Juan 3,18.36.

4. El argumento más importante es que el autor de 1 Jn utiliza a veces las mismas frases que el Evangelio de Juan, pero con un sentido diferente. Por ejemplo, contrástese 1 Jn 4,20 con Jn 1,18, o 1 Jn 3,14 con Jn 5,24.

Se ha mantenido, quizás con razón, que el autor de esta primera Epístola fue el último redactor del Cuarto Evangelio, que añadió el Apéndice (Jn 21) y reorganizó finalmente el Evangelio corrigiendo algunas expresiones atrevidas de él, en concreto la demasiada insistencia en una «escatología de presente» (ejemplo típico: el contraste entre Jn 5,24 y 6,39). Con toda seguridad, es un miembro importante de la comunidad johánica, que utiliza el «nosotros» (1,1) refiriéndose al grupo al que pertenece. En general, los comentaristas están de acuerdo en que el autor de 1 Jn sigue la teología del Evangelio, pero limando a este escrito de sus ideas más «arriesgadas», acomodándolas a una concepción teológica más de acuerdo con la normal en el conjunto de la Iglesia cristiana de entonces.

La *fecha de composición* ha de ser posterior a la del Cuarto Evangelio, cuya presencia presupone. Una fecha tope es el 120/130 d.C., ya que esta epístola es conocida por personajes eclesiásticos como S. Policarpo y S. Justino (hacia el 150) que la citan. Por tanto, hay que pensar que estaba ya compuesta en torno a los inicios del siglo II. El *lugar de composición* es incierto. En realidad, como en otros casos, tiene este dato poca importancia. Se cree, sin embargo, que como la tradición presupone que el autor del Cuarto Evangelio vivía en Éfeso (Asia Menor) no hay por qué descartar a esa ciudad como probable lugar de origen de 1 Jn.

SEGUNDA CARTA DE JUAN

Este breve escrito tiene ya auténtico formato de carta, y lo es en realidad: no se trata de un «tratado» como en el caso de 1 Jn. Esta carta y la 3 Jn son los textos más breves del Nuevo Testamento, y se ajustan probablemente a las líneas que cabían cómodamente en una hoja de papiro. Su contenido es sencillo: denunciar a los herejes (v. 4) y transmitir el siguiente mensaje (5-11): el mandamiento desde el comienzo es amarse unos a otros (v. 5), pero hay quienes no practican este mandato propalando doctrinas equivocadas: no admiten que Jesús «ha venido en carne»; son, pues, «docetas»: v. 7; se «exceden»

creyendo poseer un conocimiento superior» (v. 9). Quienes así obran son seductores y anticristos (v. 7) y no están en Dios. Por el contrario, los «que permanecen en la doctrina poseen al Padre y al Hijo» (v. 9: el autor da por supuesto que los destinatarios conocen bien la «doctrina»). A los herejes no se les debe ni dirigir la palabra (v. 10).

1. *Autor*

El autor no se presenta con su nombre, y no es posible averiguar quién es en realidad. Sí podemos ofrecer de él algunas características deducidas del contenido de la carta. Así:

1. *Muestra ideas en común con 1 Jn*: insistencia en el mandamiento del amor (1 Jn 2,7-8; 3,11), lo que implica cumplir los mandamientos (1 Jn 2,3; 5,3). Las frases «permanecer en la doctrina de Cristo» y «poseer a Dios» de 2 Jn 9 tienen ecos en 1 Jn 2,24 y 1 Jn 2,23.

2. *Se califica a sí mismo como «presbítero»*. El significado de este vocablo es discutido. No es un equivalente de «sacerdote» como hoy día, sino que significa o bien «anciano» —un viejo dirigente de la comunidad que tiene prestigio moral para enseñar, exhortar e incluso intervenir en una comunidad que no es la suya— o bien un cargo eclesiástico con jurisdicción administrativa, aunque esto es menos probable. Se trataría de un personaje venerable por su edad, de la segunda o tercera generación cristiana, que servía como transmisor de la tradición proclamada por los que tuvieron contacto directo con Jesús. La carta, pues, sería un intento de extender su influencia.

3. *Dirige su carta a una comunidad que conoce*: el calificativo de «Señora electa» (v. 1) se refiere al grupo receptor de la carta y no es la designación de una persona particular.

2. *Destinatarios y fecha de composición*

El grupo de cristianos al que va dirigido el escrito aparece ya en él como una entidad definida dentro de la sociedad; ese grupo está organizado y bien asentado en su entorno, pues comienzan a verse problemas de jerarquía (ello se verá más claro en 3 Jn) dentro del grupo. La comunidad de cristianos «johánicos» debía ser relativamente numerosa, pues existían otras ramas que formaban también parte de esa comunidad y que tenían una cierta relación de dependencia del personaje que envía la carta. Además, según el autor de 1 Jn 2,19, «muchos» herejes han salido de su seno, es decir, cada uno interpretaba a su modo las doctrinas comunes derivadas del Evangelio de Juan.

No es posible determinar con exactitud *la fecha de composición*, pero es de suponer que 2 Jn se compuso en un momento cercano a la redacción de la primera carta, después de la finalización del Evangelio. Es de notar que el escrito presupone la existencia de un cuerpo fijo de doctrina que no necesita especificarse (v. 9). Esto supone un momento muy tardío dentro del siglo I.

TERCERA CARTA DE JUAN

Es éste, junto con 2 Jn, el escrito más breve del Nuevo Testamento. Su forma y estilo son similares a los de la segunda carta, aunque el tono y el tema es diverso entre ellas. El formato de 3 Jn es muy parecido al de las cartas breves de época helenística y va dirigida a un personaje, Gayo, del que no sabemos nada aparte de su mención en el texto. El autor critica la pésima conducta de un tal Diótrefes (9-10), del que tampoco tenemos ulteriores noticias, salvo que se trata del dirigente de la Iglesia aludida en el versículo 9. Diótrefes había criticado al remitente de la carta (¿por su peculiar teología?) y no recibe a sus enviados. El autor contraataca. No acusa a su adversario de doctrina errónea alguna, sino sólo de haberle criticado ásperamente y de no haber permitido que sus mensajeros hablaran libremente en la comunidad que él preside (10-11).

1. *Situación que provocó el envío de la Tercera carta de Juan*

No podemos saber con exactitud la relación entre el desconocido autor (el «Presbítero») y las tres personas designadas nominalmente en esta carta. Lo que importa en esta obrita es la disputa con Diótrefes. En un principio no parece ser por cuestiones doctrinales, sino de orden y disposición de las comunidades. Como la carta nada dice específicamente al respecto, los investigadores han formulado diversas hipótesis, de entre las cuales destacan dos:

1. Diótrefes es un ejemplo temprano de obispo muy celoso de su autoridad que no deseaba que nadie se introdujera en su terreno. El «Presbítero» sería entonces el representante de una comunidad distinta, guiada no por cargos eclesiásticos fijos, sino con una estructura más laxa, de tipo espiritual: el Espíritu sería el verdadero pastor de la comunidad. El Presbítero desea extender su influencia a otras comunidades enviándoles misioneros.

2. En el fondo habría una disputa doctrinal de mayor calado que la meramente administrativa. El Presbítero sería un anciano cuya

doctrina es sospechosa para el «obispo» Diótrefes, y al que éste, si pudiera, excomulgaría de la Iglesia. La carta sería una muestra viva de cómo incluso dentro del grupo johánico había disensiones teológicas, o bien de cómo la peculiar teología del grupo johánico no era aceptada fácilmente por otros grupos, o iglesias, de cristianos.

2. *Autor y fecha de composición*

El autor es desconocido. Es inútil, además, hacer conjeturas sobre él. De cualquier modo, parece ser el mismo que el de la segunda Carta, y éste —según muchos comentaristas— sería diferente del de la Primera. La razón fundamental de esta afirmación estriba en que 1 Jn y las otras dos cartas utilizan vocablos iguales (por ejemplo, el concepto de «verdad»), pero con sentidos o contenidos distintos. La *fecha de composición* de 3 Jn ha de ser muy cercana a la de la segunda Carta, sin que se pueda precisar más.

LA LLAMADA «ESCUELA JOHÁNICA»

En repetidas ocasiones hemos aludido a la existencia de un grupo «responsable», o «que está detrás» de la composición del Cuarto Evangelio, de su última redacción y de la escritura de las llamadas cartas johánicas. La existencia del grupo ha sido deducida por la investigación neotestamentaria a partir de las semejanzas (a pesar de las diferencias evidentes, arriba señaladas) de teología, estilo y vocabulario que se dan en estas cuatro obras (Jn y 1, 2, 3 Jn). Se ha indicado en el capítulo 17 (pp. 397s) cómo existen sutiles retoques al cuerpo del Cuarto Evangelio, pero sin romper el estilo del escrito. Que estamos ante un grupo o «escuela» se deduce también del «nosotros» empleado en 1 Jn 1,1 y en Jn 21,24. Las sutiles diferencias de pensamiento y estilo que hemos señalado al comparar 1 Jn con el Evangelio de Juan son sólo posibles cuando existe un grupo de autores que muestran una homogeneidad de base a pesar de sus divergencias. La unión de esos dos fenómenos conduce a pensar en una «escuela»: hay una parte del Nuevo Testamento que muestra gran afinidad teológica porque tiene en común una visión compartida de Jesús y de la naturaleza y significado de la fe cristiana.

La existencia de una escuela de pensamiento en la Antigüedad era algo absolutamente normal. Pensemos en el mundo griego en las «escuelas de filosofía» con su maestro respectivo y los discípulos que

continuaban la obra del primero. El caso más antiguo es quizás el de los pitagóricos. Las obras de esta escuela llevan el nombre de Pitágoras, pero en realidad son una mezcla indisoluble de las enseñanzas del maestro y de su ampliación por parte de los discípulos, de modo que hoy no podemos saber con certeza qué hay que adscribir a quién (a Pitágoras o a sus sucesores) entre los escritos pitagóricos. En el mundo judío la imagen de un rabino o maestro y sus discípulos era usual. No hay que insistir en ello. Según una opinión mayoritaria, los posibles «autores» que formaban esta escuela serían los siguientes:

1. El llamado «discípulo amado». Quizá no escribió nada, pero sería la fuente de la que emanó la tradición «johánica».

2. El autor del Cuarto Evangelio en su primera redacción.

3*A*. El redactor o editor final de ese Evangelio, que modifica y acomoda algunas secciones hacia una «ortodoxia» o pensamiento común, y añade el cap. 21.

3*B*. El autor de la 1 Jn. Es probable que este autor fuera la misma persona que el redactor del Evangelio.

4. El autor de 2 y 3 Jn.

Capítulo 25

EPÍSTOLA DE JUDAS
Y SEGUNDA EPÍSTOLA DE PEDRO

Estas dos obras deben considerarse conjuntamente porque la segunda parece inspirarse en la primera: el capítulo segundo de 2 Pedro reproduce casi todo el contenido de la Epístola de Judas. Y por si fuera poco en el material propio, capítulos 1 y 3, el autor de 2 Pedro se inspira también en su antecesor.

La Epístola de Judas es un puro escrito de retórica polémica, por lo que es de las menos ricas en contenido teológico de todo el Nuevo Testamento. Por ello tampoco ha desempeñado una función significativa en el desarrollo del pensamiento teológico del cristianismo primitivo, ni tampoco se suele tomar como lectura en las funciones litúrgicas de la Iglesia. En su edición del Nuevo Testamento de 1522 Martín Lutero la relegó al final, junto con Santiago, Hebreos y el Apocalipsis, por considerar que esta epístola no estaba a la altura de los libros importantes del Nuevo Testamento.

Con casi total seguridad 2 Pedro es el escrito más tardío del Nuevo Testamento. En la Iglesia del siglo II *pasó casi inadvertido y sólo empieza a ser citado tímidamente en el* III. *A pesar de su parentesco con las epístolas de Judas, de Santiago y 1 Pedro, Martín Lutero no la relegó al final de su edición del Nuevo Testamento. Sin embargo, algunos círculos del protestantismo moderno han visto en su contenido una desviación del sentido primordial del Evangelio y han querido expulsarla del canon de las Escrituras. En la actualidad parece haber pasado un tanto esta animadversión.*

1. *Dependencia literaria*

La segunda Carta de Pedro depende literariamente de la Epístola de Judas. Posteriormente señalaremos las doctrinas específicas de 2 Pe, que es obra más amplia. Para convencerse de la dependencia entre

ambos escritos basta un mero ejercicio de comparación: el lector debe poner uno frente a otro el texto de Jds y el capítulo 2 de 2 Pe. Ciertamente podría argumentarse que la relación entre Jds y 2 Pe puede ser al revés: Jds copió de 2 Pe. Pero esta hipótesis no parece en absoluto probable: el proceso se entiende mucho mejor tal como se ha propuesto, como una adaptación de Jds al momento histórico de 2 Pe. Este último autor ordena el material, elimina las citas de textos apócrifos por parte de Jds, lo adapta a sus necesidades y presenta a los herejes de Jds como futuros falsos maestros (aunque a veces se olvide y utilice el presente: 2,10.12.20). De cualquier modo, sea cual fuere el sentido de la dependencia, ambas cartas están íntimamente relacionadas, y no por participar de una misma tradición oral, sino por utilización literaria una de la otra. Aparte de coincidencias prácticamente verbales (un ejemplo: 2 Pe 2,17-18 parece depender literalmente de Jds 12-13), se observará que :

- *La descripción de los falsos maestros es muy parecida*: son gente de la comunidad, que han introducido subrepticiamente en ella sus impías doctrinas (Jds 4 = utilizan para su argumentación palabras artificiosas: 2 Pe 2,3, y fábulas sin sentido: 2 Pe 1,16); Tienen una moral sospechosa: son codiciosos (2 Pe 2,3) y libertinos (Jds 4 = 2 Pe 2,2.18). Parecen ser adictos a ciertas prácticas homosexuales, pues son iguales en comportamiento a los habitantes de Sodoma y Gomorra (Gn 19: Jds 7 = 2 Pe 2,6). Fornican como ellos y hacen un uso no natural del cuerpo, «manchan la carne», «se corrompen en las cosas que como animales irracionales conocen por instinto» (Jds 7.8.10 = 2 Pe 2,12) . En una palabra: «viven según sus pasiones» (Jds 16.18 = 2 Pe 2,10.14.18.19). Son visionarios —«alucinados en su delirio»— y en sus visiones creen recibir presumiblemente revelaciones especiales (Jds 8). Menosprecian a los seres angélicos, ministros de Dios: «desprecian al Señorío e injurian las Glorias» (Jds 8 = 2 Pe 2,10). Son «murmuradores, descontentos de su suerte» (Jds 16). Se creen poseedores de una *sabiduría superior* o «espirituales» (Jds 19). Niegan al «único dueño y Señor nuestro Jesucristo» (Jds 4 = 2 Pe 2,1), es decir, defienden respecto a Jesús una cristología que no es conveniente, en todo caso que no es la de la comunidad.

Tomando en conjunto estas críticas, da la impresión de que los falsos maestros o «herejes» de las dos Epístolas son *cristianos* gnósticos incipientes o al menos *de tendencia gnóstica*, de orientación libertina, es decir, de moral relajada, y que son miembros de la comunidad del autor. Es decir, se creen tan cristianos como los demás, sólo que su interpretación del cristianismo es otra... ¡y superior! Son libertinos

(cf. 1 Cor 6,12) en el sentido de que al poseer el espíritu piensan que lo que hagan con su cuerpo (la carne) no afecta a la salvación. Su espiritualidad los libera de las leyes morales (como en Gál 5,13-26). A tenor de lo que sabemos de algunos sistemas gnósticos del siglo II, ciertos personajes creían estar por encima incluso de los ángeles, porque estos seres, aunque espirituales, no lo eran en el sentido de que su «espíritu» fuera consustancial con el de la divinidad. Sin embargo, el espíritu de los hombres «penumáticos» o «espirituales» sí lo es. De ahí que «desprecien al Señorío e injurien a las Glorias» (Jds 8 = 2 Pe 2,10). En ambos casos se afirma que la presencia de los herejes fue anunciada por la profecías de las Escrituras (Jds 14-16 = 2 Pe) o por «profetas» del presente, los santos apóstoles (Jds 17-19 = 2 Pe 2,1-2: aquí el profeta es el mismo Pedro). En 2 Pe la descripción de los herejes no está a veces en futuro sino en presente: véase 2,10.12.20. Este hecho debe interpretarse como un descuido literario del autor, que se olvida de mantener la ficción del futuro.

- *La manera de combatir la falsa doctrina es la misma.* Ambos autores apelan a ejemplos del pasado, tomados de las Escrituras, que muestran cuán terrible es desviarse de la fidelidad a Dios.

Tres casos de personajes malvados y sus castigos tomados del Antiguo Testamento: Jds 5-10 = 2 Pe 2,4-16: los ejemplos de la Escritura indican cómo Dios castiga a los que no conservan la fe:

1. Los que no creyeron, aunque formaban parte del *pueblo que salió de Egipto*, fueron destruidos por Dios: Nm 14,26-35.
2. Los *ángeles* que no «mantuvieron su dignidad» (es decir, no se mantuvieron fieles a lo que les correspondía según el plan divino) fueron castigados: permanecen atados en tinieblas en espera del juicio definitivo: Gn 6 y 1 Hen 8ss. La frase se refiere muy probablemente al pecado sexual de los ángeles que se unieron a las «hijas de los hombres». Por ello se salen del orden a ellos reservado.
3. Los habitantes de *Sodoma y Gomorra* perecieron por el fuego: Gn 19 = 19,8. 8: Los mismos castigos tendrán los falsos maestros. Otros tres ejemplos de castigos de personajes malvados: Jds 11-13: Caín (Gn 4,8), Balaán (Nm 22-24), Coré (Nm 16). Obsérvese que 2 Pe altera un poco el texto de Jds 5-7: cambia el castigo al pueblo que sale de Egipto por el Diluvio, y pone los tres castigos en orden cronológico. La mención del Diluvio tiene su motivo y se entenderá mejor a partir de 2 Pe 3,6-7: el Diluvio es símbolo de la primera destrucción de la humanidad. La segunda, la del fin del mundo, será la definitiva. Los que se salvan (Noé y Lot) del castigo primero son «figura» de los fieles cristianos que se han de salvar en la catástrofe final, o castigo segundo, antes de la parusía. Los otros tres castigos de Jds 11 (Caín, Balaán y Coré) quedan reducidos a uno solo, el de Balaán (2 Pe 2,15-16).

La lectura de ambas cartas nos indica —con la excepción de la doctrina específica de 2 Pe acerca de la parusía, cf. abajo— que los autores combaten las doctrinas erróneas al igual que las Pastorales: no por medio de una discusión teológica, argumentos y contraargumentos, sino apelando en primer lugar al ejercicio de la fe, entendida como creencia en un conjunto de doctrina establecido al principio de una vez por siempre y transmitido por tradición desde los apóstoles, y luego por medio del buen ejemplo (Jds 3 = 2 Pe 2,21). Los autores no aclaran el contenido de la fe, sino que suponen que todos los lectores lo conocen, pues se había ya formado una especie de credo incipiente. Desviarse intelectualmente del contenido de la fe es una impiedad y negación del verdadero Jesucristo (Jds 4 = 2 Pe 2,1). Como dique contra la herejía se apela en segundo lugar al ejercicio de las virtudes comunitarias: oración, esperanza y sobre todo la caridad (Jds 20-21; 2 Pe 3,11-12: vivir en santa conducta y piedad). El resto del combate es obra de Dios, quien se encargará por su parte de castigar a los herejes (lo que confirman los ejemplos de la Escritura arriba mencionados).

2. *Doctrinas específicas de la Segunda epístola de Pedro*

• El contenido doctrinal de la Epístola de Judas se reduce a lo mencionado en los dos apartados precedentes. 2 Pe añade por delante de Jds un «testamento» de Pedro, provocado por la ficción de la necesidad de enfrentarse a los herejes ante su muerte inminente (1,12-15). El fundamento de las verdades que va a impartir es que él, Pedro, fue testigo de Jesucristo (1,16-18). Añade luego una idea que le preocupará más adelante: demostrar contra los herejes que la futura venida de Cristo es segura. De momento aporta dos argumentos: *a*) la transfiguración de Jesús (Mc 9,1ss) fue su primera «parusía». Fue el momento cumbre y la consumación de su primera venida a la tierra (encarnación; vida pública) porque en ella se reveló toda su gloria. Y si hubo una primera venida, habrá ciertamente una segunda (1,16). *b*) El siguiente argumento es que la parusía ha sido anunciada por diversas profecías, a las que se debe prestar asentimiento.

El autor aprovecha (1,20-21) para sentar doctrina recta sobre la inspiración profética y la de las Escrituras en general. El trasfondo para entender su argumento es suponer que los falsos maestros —que niegan la parusía— apelan también a los profetas para defender sus teorías, pero hacen de los oráculos una exégesis no correcta. El autor defiende que ningún particular puede por su cuenta interpretar una profecía (como le venga en gana). Para ello se necesita el poder

del Espíritu Santo. Este poder es paralelo a la inspiración del mismo Espíritu que habló por medio de los profetas. Ahora bien, si no se puede interpretar ninguna profecía por cuenta propia, se sigue lógicamente (aunque no se manifieste de modo expreso) *que la única intérprete oficial es la Iglesia, depositaria del Espíritu Santo*. El que no siga esta vía va detrás de «fábulas artificiosas» (1,16).

• La Epístola segunda de Pedro añade por detrás de Jds una refutación específica de una de las ideas más importantes de los falsos maestros: si la parusía tarda en llegar... es porque en realidad no va a ocurrir nunca (3,3-4: «¿Dónde queda la promesa de su venida? Pues desde que murieron los Padres todo sigue igual como al principio de la creación»; cf. una idea parecida en 1 Clem 23,3). Al defender que la parusía no tendrá lugar nunca, los herejes (gnósticos) pueden estar sosteniendo que la salvación está ya en el presente por el conocimiento del Señor que dicen tener. Se trataría de otro caso de «escatología realizada» que hace innecesaria la parusía y el juicio.

La refutación de la doctrina de los falsos maestros tiene lugar en 3,5-10. El autor blande contra los herejes tres argumentos:

a) Ignoran deliberadamente las consecuencias que deben obtenerse de la historia del Diluvio. Éste fue una primera destrucción de la humanidad y es un preludio (esquema «figura / realidad», que ya vimos en Hebreos, por ejemplo) de la destrucción definitiva que sucederá al final de los días por una conflagración cósmica: fuego. Después vendrá el juicio (3,5-7).

b) Los herejes no saben computar los tiempos. Los años que han pasado no son nada. Para Dios «mil años son como un día» (Sal 90,4). La divinidad tiene otra medida del tiempo: 3,8.

c) El aparente retraso no es un incumplimiento de las promesas, sino un acto de paciencia divina: Dios concede tiempo suplementario para arrepentirse: 3,9. 3,10. De todos modos el «Día del Señor vendrá» de súbito, como un ladrón (Mt 24,43 y 1 Tes 5,2), y entonces tendrá lugar la conflagración universal por medio del fuego.

• *El caso de las cartas de Pablo y los herejes* (2 Pe 3,14-16). La verdad de la parusía aparece también en las cartas de Pablo (el autor de 2 Pe aprovecha la ocasión para ponerse en pie de igualdad con el gran apóstol: «nuestro querido hermano», 3,15). Pero desgraciadamente en esas cartas también hay pasajes difíciles que los «herejes» utilizan erróneamente para defender sus doctrinas. El autor presupone, pues, como ya existente una colección de cartas de Pablo y que éstas son consideradas por la Iglesia «Escritura» santa como «las demás» (= ¿los Evangelios? ¿El relato de la transfiguración ha sido tomado de ellos?).

Parece que así es porque 2 Pe rechaza el uso de textos que no sean «Escritura» (3,16). En este pasaje tenemos el primer indicio claro de que la Iglesia del final del Nuevo Testamento está en un período de formación de su propio canon de Escrituras, que situará al lado y con el mismo valor que el Antiguo Testamento (cap. 3).

Una de las características de 2 Pe, sólo mencionada de pasada hasta ahora, es que en su arreglo de la Epístola de Judas elimina todas las «pruebas de Escritura» en las que el autor que le sirve de base apelaba a textos que en su época aún no habían sido declarados apócrifos. Los pasajes pertinentes son: Jds 7, que además del trasfondo de Gn 19,4-11 apela probablemente también a 1 Hen 10,6; Jds 9-10, que cita la *Asunción de Moisés*. Esta cita parece deformada en 2 Pe 2,12; Jds 14 que cita expresamente a 1 Hen 9, texto omitido en 2 Pe. Todo ello quiere decir que en los años transcurridos entre la composición de una y otra carta la Gran Iglesia ha afinado mucho en el concepto de sagradas Escrituras. De hecho se empieza a percibir un canon.

3. *¿Quién escribió las Epístolas de Judas y 2 Pedro?*

• La respuesta completa a esta pregunta depende de la idea que podamos formarnos del autor del primero de estos textos. El escritor se presenta como Judas, «hermano de Santiago». Hay cuatro Judas en el Nuevo Testamento:

1. *Judas Iscariote*, el que luego sería el traidor (Lc 6,16 y Jn 13,26; 14,22).
2. *Judas, también uno de los Doce, hijo de Santiago* (Lc 6,16).

En la lista de Mt 10,2-3 aparece como Tadeo. No se sabe si son dos personajes distintos (el nombre exacto de todos los componentes de los Doce no fue conservado por la tradición), o uno con dos nombres: Judas Tadeo. Probablemente eran dos personas diferentes. En época posterior al Nuevo Testamento se confundió a este Judas, miembro de los Doce, con Tomás Dídimo (el Mellizo). Se formó así un personaje híbrido, denominado Judas Tomás, que se consideró hermano gemelo de Jesús (!) y que fue depositario de revelaciones especiales por parte de éste (cf. *Evangelio de Tomás* copto y *Hechos de Tomás*, apócrifos, del siglo III).

3. *Judas hijo de Sabás (Barsabás)*. Era profeta (Hch 15,32) y fue delegado de la comunidad de Jerusalén, junto con Silas/Silvano, para llevar una carta con las decisiones del «concilio de los apóstoles» desde la capital de Palestina a Antioquía (Hch 15,22ss).
4. *Judas, hermano de Santiago*, a su vez hermano de Jesús (Mc 6,3 y Mt 13,55).

El único que cumple las características supuestas por el inicio de la carta es el último de la lista, hermano también del Señor, como afirma Mc 6,3. Si se designa como «hermano de Santiago» es, sin duda, porque éste era un personaje célebre en ambientes cristianos como jefe reconocido de los judeocristianos de Jerusalén (Hch 15). Sin embargo, hoy día son muy pocos los especialistas del Nuevo Testamento que defienden la autoría de Judas, hermano de Santiago, hermano de Jesús, tal como aparece al comienzo del escrito. Son tres las razones fundamentales:

a) La *interpretación de un cristianismo disidente como una gnosis* suficientemente desarrollada se explica mejor a finales del siglo I que antes. Es cierto que encontramos un fenómeno similar entre los cristianos de Corinto combatidos por Pablo en su primera carta a los cristianos de esa ciudad. Pero ese movimiento no aparece allí tan desarrollado como se supone en Jds. Una interpretación del cristianismo parecida es la que presenta implícitamente 1 Tim 6,20 («una falsa gnosis»).

b) El autor considera a *los apóstoles como una entidad del pasado*. Los primeros testigos han muerto ya y están rodeados de un halo de santidad propio también de la distancia temporal. Apelar al conjunto de los profetas del Antiguo Testamento y a un grupo del comienzo del cristianismo, los apóstoles, como autores de profecías sólo es posible cuando el movimiento cristiano está ya bien desarrollado. Los apóstoles son sin más una autoridad del pasado que nadie discute.

c) Sobre todo los comentaristas protestantes insisten en que una *concepción de la fe* como la que muestra la epístola, es decir, como un conjunto de verdades que forman una ortodoxia transmitida por tradición, es más propio de un estado avanzado del cristianismo que de otro primitivo. Si la carta hubiera sido redactada por un personaje de la primera generación de cristianos se podría esperar otro concepto de fe.

En conjunto estos argumentos parecen razonables. La Epístola de Judas parece ser, por consiguiente, una *obra tardía y por tanto pseudónima*. El desconocido personaje que fue su autor parece un judío profundamente helenizado (su griego es bueno), que conoce muy bien las Escrituras en su lengua original —sus citas proceden no de los LXX sino de un texto hebreo traducido al griego de otro modo—, y que argumenta al estilo de los sermones sinagogales de la época.

• Si esto es así, parece imposible adscribir 2 Pe al apóstol Pedro, aunque él se presente como tal e incluso aluda a que ha escrito una

carta anterior (sin duda 1 Pe: 2 Pe 3,1). Es absolutamente inverosímil que el auténtico Pedro haya podido copiar de una epístola tardía. Además, valen para 2 Pe los mismos argumentos esgrimidos contra la autoría de Jds por parte de un apóstol auténtico: 2 Pe pone también en pie de igualdad los profetas y los apóstoles. Ambos son entidades sagradas y del pasado cuyas palabras sirven para probar la recta doctrina (3,2). La *negación de la parusía* (3,1-4) por parte de herejes coetáneos del autor se entiende mucho mejor como un fenómeno no del inicio del cristianismo, sino como algo posterior. La suposición de la existencia de *un* corpus *de escritos paulinos* considerado ya sagrado, «Escritura», apunta a unos momentos posteriores al año 100. La *presentación del apóstol Pedro* como garante de una tradición de doctrinas consolidadas (1,12s) nos dirige también a una época muy tardía del Nuevo Testamento: «el tiempo de los Padres» (3,4) está ya lejano. Igualmente la equiparación con Pablo (3,15) dibuja un momento en el que los dos apóstoles se presentan a la cristiandad como los dos pilares principales de la fe. Esto ocurre tardíamente también, ciertamente ya a finales del siglo I o principios del II.

Estos argumentos también parecen convincentes. Si no es posible adscribir a la figura histórica de Pedro la composición de 2 Pe, ¿por quién fue escrita? La respuesta es que tampoco lo sabemos. Queda excluido también que el autor de 2 Pe sea el mismo que el de 1 Pe ya que el lenguaje y el estilo de las dos cartas son considerablemente distintos entre sí.

4. *¿A quiénes fueron dirigidas estas epístolas?*

Judas tiene un encabezamiento tan general que su lector potencial puede ser en principio toda la cristiandad, sin precisar si tales lectores proceden de ambiente pagano o del judaísmo. A tenor del personaje que el autor escoge como firmante de la obra han de ser cristianos que tuvieran buenas relaciones con las iglesias de Palestina y que conocieran bien la Biblia. 2 Pe indica claramente (1,1) que sus lectores son todos los cristianos.

5. *¿Cuándo y dónde se compusieron?*

Respecto a la Epístola de Judas debemos confesar que no es fácil saberlo ni aun por deducciones internas. Sólo hay el dato casi seguro de que Judas fue utilizada por 2 Pedro. Por tanto, tiene que ser anterior

a esta última, probablemente bastante anterior por su distinta actitud respecto al uso de textos apocalípticos, en especial *1 Henoc*, que ya en época de 2 Pe son declaradamente «apócrifos» y por lo tanto no se citan. Hemos dicho ya que por su concepto de la fe y su aprecio por los apóstoles como entidad santa del pasado la carta ha de situarse cronológicamente en la parte final del Nuevo Testamento. Por tanto, y de modo impreciso, en el último tercio del siglo I.

Como 2 Pe utiliza Jds, tiene que ser posterior a ésta. Ello nos sitúa como poco a finales del siglo I o principios del II. La estima de las cartas de Pablo como «Escritura» nos sitúa hacia la mitad del siglo II o un poco antes. Precisar más es difícil. Por otro lado, 2 Pe es citada por Orígenes a principios del siglo III. Por tanto tenemos un margen de unos cien años escasos (entre el 100 y un poco antes del 200) en donde poder situarla.

Respecto al lugar de composición de ambos escritos no hay más remedio que manifestar nuestra ignorancia.

LA CUESTIÓN DEL «CATOLICISMO NACIENTE» EN EL NUEVO TESTAMENTO

Hemos dicho más arriba que las doctrinas del conjunto de las Cartas católicas, más las Pastorales, plantea una cuestión que para la mayoría de los católicos no deja de ser sorprendente por el rechazo que ese conjunto de escritos del Nuevo Testamento halla entre ciertas comunidades protestantes: se les acusa de provocar el nacimiento del «catolicismo» dentro del Nuevo Testamento mismo.

Cierta exégesis protestante moderna denomina «catolicismo naciente» o «protocatolicismo» al conjunto de rasgos que en este *corpus* dibujan a una Iglesia que se parece mucho más en su doctrina y organización a la Iglesia católica romana que a las iglesias protestantes nacidas de la Reforma del siglo XVI. Estos mismos exegetas suponen a la vez que tal «catolicismo» incoado en el Nuevo Testamento es el inicio de una desviación del espíritu evangélico, restaurado por suerte —en su opinión— por los Reformadores. Los rasgos o notas más características de este movimiento protocatólico que se observa dentro de las obras del Nuevo Testamento mismo son los siguientes:

- Insistencia en una *fe* que es el «*contenido* de unas doctrinas específicas» recibidas por tradición (Jds 3). La fe es un mero asentimiento a los dogmas de una ortodoxia rápidamente formada.

Esta fe es como un *objeto;* no es ya como en el apóstol Pablo un principio dinámico que une al creyente con Cristo y que supone un acto de *confianza* en su hecho redentor y un acto de *obediencia* profunda a las exigencias de Cristo. Por el contrario, la fe protocatólica depende de la historia (la tradición) para su confirmación, lo que en Pablo tampoco ocurría (éste prescindió del Jesús histórico). Este concepto de fe no paulino se formula en algunos escritos del Nuevo Testamento con un vocabulario y un espíritu griego, es decir, con una cierta adaptación al lenguaje de la filosofía helenística (ejemplo más claro 2 Pe 1,3.4.5.6.12; 2,21;3,17-18).

- Consolidación de la idea de «tradición apostólica».

La iglesia protocatólica se siente separada de la edad de los apóstoles y piensa que allí se formó de una vez por todas y de golpe, gracias a la revelación recibida de Jesús por los apóstoles, el depósito de la fe. Este depósito es el mismo desde el principio; no cambia y hay que conservarlo incólume dentro de la Iglesia por medio de un apego firme a la tradición, como apoyo de la fe, que se percibe en varios detalles:

a) la utilización consciente de la *pseudonimia* en los escritos dirigidos a toda la cristiandad o un grupo importante de comunidades. No importa el nombre del escritor auténtico o real, sino la Iglesia que representa. A su vez, ésta representa a los apóstoles del principio. De modo expreso las regulaciones contemporáneas de la Iglesia se ponen bajo el manto, ficticio, de un apóstol del pasado ya glorioso: Pablo, Pedro, Judas, Santiago, Juan;

b) el rechazo de los herejes sin necesidad de discutir a fondo su doctrina. Simplemente se argumenta que se «han apartado del depósito de la fe».

- Paso de una Iglesia de los *carismas* (1 Cor) a otra más *organizada y burocratizada*.

Este fenómeno se percibe:

a) en la *consolidación de los cargos eclesiásticos*. Éstos son remunerados y adquieren fuerza cuando retrocede la influencia de maestros y profetas. Estos cargos reciben lo que *más tarde* se denominará el sacramento del orden por la imposición de las manos;

b) los cargos eclesiásticos se unen a los primeros apóstoles por la idea de una *sucesión apostólica*. Más tarde, los obispos y otros cargos eclesiásticos (y finalmente el Papa) reciben su autoridad como *sucesores legítimos de los apóstoles*;

c) la *tradición de los dogmas* en los que hay que creer está garantizada, representada y disponible para todos *por medio de la actuación de los cargos eclesiásticos*, precisamente por haberse formado dentro de la sucesión apostólica. Este fenómeno significa una burocratización de la Iglesia.

- La *tendencia hacia el legalismo*, dentro del cual se enmarca la «burocratización de la Iglesia» que acabamos de mencionar. Desde la

primera comunidad escatológica de Jerusalén a la Iglesia de 2 Pe se percibe la tendencia del grupo cristiano hacia un mayor legalismo en diversos fenómenos:

a) En 1 Jn, Jds y 2 Pe hay ya un intento expreso de delimitar la «ortodoxia y la herejía» dentro de la Iglesia: todos los argumentos teológicos y de la Escritura se formulan al servicio de una ortodoxia bien delimitada.

b) El paso del concepto de la salvación como algo ya incoado en el presente (Pablo, y sobre todo el Evangelio de Juan con su «escatología realizada») y muy dependiente de la fe, hacia otro concepto de la salvación concebida como un acto que se llevará a cabo en el futuro tras el juicio particular a cada uno después de la muerte por parte de Dios y dependiente de las obras realizadas acá en la tierra.

c) La vida presente sigue siendo un interludio, un espacio intermedio hasta la llegada de la muerte (1 Pe 1,1), pero empieza a sentirse como necesitada de ser gobernada y regulada por el cumplimiento de mandatos concretos de Dios. Se va pasando de una teología de la pura gracia y de la fe como ocurría en Pablo —que desemboca en el precepto casi único del amor a Jesús y al prójimo y de una casi ausencia de la Ley que es comprimida en la fe en el Revelador y el precepto del amor (Evangelio de Juan y Epístolas johánicas)— a un nuevo legalismo: el ser humano adquiere la salvación gracias al cumplimiento de unos preceptos concretos determinados por la Iglesia. Hay una nueva Ley, la antigua reinterpretada por Jesús, a la que se añaden los preceptos particulares de la Iglesia.

d) La Epístola de Santiago afirma contra Pablo la noción de que el cristiano no se justifica sólo por la fe, sino que debe sujetarse al cumplimiento de normas: la ley mosaica transformada en «ley de la libertad» por Jesús (2,12). Esta Epístola supone dentro del cristianismo naciente la victoria del espíritu moralista y legalista de la sinagoga helenística. Si, por una parte, hay una cierta eliminación de los rasgos excesivamente judíos del cristianismo en esta época, por otra aparece el fenómeno contrario: la influencia de las raíces judías es tan fuerte que puede darse el caso de la entrada en el canon de escritos cristianos que incorporan una enorme base judía (Sant y Ap). En este contexto debe situarse también el que se describa la «piedad» como sistema de vida cristiano según pautas bien delimitadas (1 Tim 2,2; 5,4; 6,11; 2 Tim 3,12; Tit 2,12).

- Pérdida de la distinción entre letra y espíritu, en detrimento de este último. Esta falta de distinción identifica al Evangelio con la propia tradición eclesiástica, lo cual es erróneo.

- Intento de control de los textos sagrados.

La exégesis de éstos no es posible para los cristianos particulares, sino que queda regulada por la Iglesia y sus cargos, según un sistema de autoridad doctrinal. La exégesis se basa naturalmente en el Espíritu Santo, pero un Espíritu

«controlado» por la Iglesia. Ésta es la transmisora jurídica de la palabra de Dios, que se hace así «disponible» y con ella la salvación. De este modo se pierde el primitivo espíritu cristiano para el que «escuchar la Palabra» era un acto personal y se pierde también el dejarse guiar personalmente por el Espíritu, que se comunica libremente a cada individuo con la lectura de las Escrituras, sin intermediarios.

• Mantenimiento sólo teórico de la idea de la parusía y del fin del mundo, idea que se repite en todas las obras protocatólicas.

Esto supone a la vez relegar en la práctica la creencia en la parusía a un final muy lejano e indeterminado. Mientras éste llega —y tardará mucho— lo importante es cómo comportarse en este mundo: hay que practicar una vida ordenada y cívica. Un ejemplo claro lo constituyen las Pastorales: el ideal de vida preconizado en estas cartas es la correcta «ciudadanía cristiana»: vivir como un ciudadano ejemplar una vida tranquila y pacífica, «con sensatez, justicia y piedad en el mundo presente» (Tit 2,12).

• Tendencia a la «sacramentalización». Es decir, la salvación viene a través de «una mediación sacramental»: por ejemplo, la organización de la eucaristía. Ésta no es ya sólo el recuerdo de la Cena del Señor, sino un medio organizado de «expender» la salvación. Otro ejemplo claro lo constituyen los inicios del sacramento del orden en las Pastorales.
• Tendencia a *formar un canon fijo* de las Escrituras. Se observa muy claramente en 2 Pe: eliminación de citas apócrifas; aceptación del canon judío incipiente del Antiguo Testamento; primeros indicios de la formación de un canon de Escrituras propias de los cristianos: Evangelios y cartas de Pablo.

Finalmente afirma la exégesis protestante que este conjunto de características «protocatólicas» de las obras tardías del Nuevo Testamento presupone una religiosidad poco conforme al espíritu del verdadero cristianismo, cuyos modelos son Jesús y su mejor intérprete, Pablo. Son rasgos de una espiritualidad no genuina, apartada de su primitivo y verdadero centro: Jesús. La consecuencia lógica de este conjunto de observaciones conduce a un disgusto por parte de los protestantes hacia el catolicismo (sea temprano o no) y lleva finalmente al deseo de eliminar algunos escritos del Nuevo Testamento del canon de las Escrituras, sobre todo Judas, Santiago y 1 Pedro. A punto estuvo Lutero de hacerlo. Lo deseó en su fuero interno pero no se atrevió a realizar tal amputación. En el siglo XX el mismo impulso ha conducido:

a) a la cuestión de precisar un «canon dentro del canon», es decir, a determinar qué obras son en verdad importantes dentro del Nuevo Testamento y cuáles no (y de las que de hecho se puede prescindir en la práctica). Este «canon dentro del canon» coincide con lo anteriormente señalado: los Evangelios y el Pablo auténtico. Aunque se acepte el canon eclesiástico, el verdadero cristiano (el protestante en este punto de vista) debe plantearse siempre qué obras en el Nuevo Testamento «predican e impulsan a Cristo» (Martín Lutero) y cuáles no;

b) a plantearse como auténtico problema teológico la contraposición entre la Epístola de Santiago y Pablo. Aunque se hagan muchos esfuerzos por difuminar las diferencias de pensamiento, éstas existen hasta llegar casi a la contradicción. La Epístola de Santiago no se considera en la práctica;

c) a percibir igualmente una contraposición real entre el verdadero espíritu cristiano y la teología de 2 Pedro, lo que conduce a una reflexión sobre si la teología de esta obra tiene o no carácter normativo para los verdaderos cristianos (los protestantes, naturalmente).

Para los católicos, por el contrario, toda esta problemática del «protocatolicismo» suena a arbitraria y a artificiosa. Lo más sorprendente para un católico es achacar al Nuevo Testamento mismo un cierto movimiento «desviacionista» del espíritu que animaba a Jesús y a Pablo. Y más sorprendente aún es pensar que la Iglesia del siglo XVI puede corregir ciertos errores de religiosidad muy primitivos y refrendados por el Nuevo Testamento mismo. Esos «errores», además, son la esencia de una manera de entender el cristianismo —la Iglesia católica— que se basa precisamente en guardar con el mayor celo la tradición más primitiva, no sólo de las Pastorales, de las Epístolas católicas o de Pablo, sino sobre todo las de Jesús mismo. En esta línea se argumenta contra los protestantes que

- Las objeciones al «protocatolicismo» del Nuevo Testamento no son más que un reflejo de la animosidad protestante contra la Iglesia católica. Se trata sobre todo de un punto de vista moderno basado en la inquina contra la Iglesia católica tan común en el siglo XIX.
- Los protestantes aplican a la comprensión del Nuevo Testamento (una obra fundamentalmente del siglo I) criterios de la teología de la Reforma del siglo XVI.
- Los protestantes corren el peligro de eliminar del Nuevo Testamento aquellas doctrinas que no cuadran con su idea previa del cristianismo.
- El que el Nuevo Testamento muestre en su seno mismo estas tendencias «católicas» es una prueba clara de que el catolicismo es la

interpretación verdadera del cristianismo. Las demás no tienen la garantía «de los orígenes».

- Uno de los pilares de la crítica al «protocatolicismo» es el concepto de fe «petrificado» que defiende la Iglesia católica. Pero ¿es verosímil que el cristianismo haya podido llegar hasta hoy día sin haber organizado y formulado netamente sus creencias? La «petrificación» de la fe es, pues, necesaria e inevitable tarde o temprano.
- La adaptación de la Iglesia al mundo (cargos, idea de sucesión apostólica, tradición, etc.) era absolutamente necesaria para sobrevivir. Sin ella no existiría tampoco el protestantismo de hoy.
- La adaptación del lenguaje de Jesús a la lengua y mentalidad griega helenística, reflejado sobre todo en las cartas más tardías del Nuevo Testamento, no supone una traición ni una corrupción al espíritu de aquél, sino «un impulso inevitable de la proclamación de un evangelio de la encarnación».
- También el Pablo auténtico es una interpretación y acomodación del mensaje de Jesús.

De nuevo, como en el caso de la contraposición entre el Jesús histórico y Pablo de Tarso, esta *Guía* invita al lector a que juzgue por su cuenta.

Capítulo 26

EL APOCALIPSIS
EL PROBLEMA DE LAS RELACIONES CON EL ESTADO

Es éste un libro único dentro del Nuevo Testamento que ha servido de consuelo para muchos, pero de piedra de escándalo para otros que ya desde los inicios del cristianismo no comulgaron con sus ideas sobre el fin del mundo, y sobre todo con la creencia en un reino paradisíaco de mil años en esta tierra. Muchos han utilizado este libro para predecir el final del universo y la civilización presente sin caer en la cuenta de que es un escrito de circunstancias, dirigido específicamente a la generación contemporánea del autor. Otros lo han empleado como base para una oposición absoluta a cualquier forma de estado, puesto que el Apocalipsis pone en tela de juicio que la autoridad civil venga de Dios como afirma Rom 13. Para entender bien esta obra ha de tenerse en cuenta que forma un conjunto con personajes y pasajes apocalípticos de todo el Nuevo Testamento: Jesús, Pablo (1 Tes 4-5), evangelistas (que recogen Mc 13 y paralelos), la escuela paulina (2 Tes 2,12ss), las Cartas católicas (1 Jn 2,18; 2 Pe y su defensa de la parusía) textos que es conveniente que relea el lector para introducirse en la atmósfera adecuada a este libro.

1. *Ambiente espiritual que condujo a la composición del Apocalipsis*

Es conveniente que el lector tenga presente la visión histórica de conjunto ofrecida en el capítulo 5 (pp. 85ss), sobre todo lo referido a las expectativas mesiánicas hasta el gobierno de los Asmoneos/Macabeos, más el de Herodes el Grande y sus sucesores. Estos reinados fueron un gran fracaso en lo religioso, pues cuando todos los condicionantes externos parecían favorables para que la Ley fuera la norma absoluta de Israel, no fue así. Hubo gran decepción y se for-

talecieron ciertos comportamientos sectarios que intentaban arreglar la situación: entre otros se consolidaron los peligrosos celotas. Otros sucesos del siglo I, como el intento de Calígula de entronizar una estatua suya en el altar del templo de Jerusalén y la increíble matanza de judíos en Alejandría en el año 38 d.C., hicieron que se acrecentara el ambiente apocalíptico que llegó a su culmen con el enfrentamiento judíos-gentiles de la Gran Revuelta contra Roma. Ahora bien, la corriente apocalíptica que miraba la solución final de todos estos problemas, con sus ojos puestos en el gobierno de Dios sobre Israel, nunca formó una secta concreta, como la de los fariseos o esenios, sino que fue una atmósfera o tendencia que invadía el pensamiento teológico de casi todos los grupos en diferente grado. Su caldo de cultivo eran las esperanzas mesiánicas.

Durante todo el siglo I d.C. en la época de Jesús y de los primeros cristianos, estas expectativas tomaron cuerpo absolutamente firme en Israel. Los cristianos heredaron totalmente, al cien por cien, estas esperanzas mesiánicas, pues su maestro Jesús de Nazaret había hecho de la llegada inminente del reino de Dios —una forma de mesianismo— el centro de su predicación y actividad. Cuando Jesús murió y sus discípulos creyeron firmemente que había resucitado, pensaron que su retorno como mesías definitivo, como ayudante de Dios para instaurar el Reino y formalizar el juicio contra los pecadores, sería absolutamente inmediato. Pasaron los días y los años, y a finales del siglo I de nuestra era estas esperanzas en la vuelta de Jesús se apaciguaron en algunos grupos cristianos, pero en otros no sólo continuaron vivas, sino que se acrecentaron. La persecución de Nerón en Roma, que aunque restringida hizo derramar gran cantidad de sangre de cristianos, la guerra judía con sus cruentas batallas y su tremendo final, con la destrucción de Jerusalén y del Templo (70 d.C.), llevaron a pensar a muchos cristianos que por fin estaba cerca el final. Éstos eran los signos previstos por Jesús y los profetas cristianos de que el momento de la liberación estaba cerca (Mc 13 y par.). Al deseo del retorno de Jesús se unía con toda claridad el desprecio hacia un Imperio, el romano, que no sólo estaba derramando sangre de cristianos, sino que en la persona de Nerón empezó a oponerse al culto a Cristo.

En el 81 ascendió al trono imperial el más joven de los hijos del emperador Vespasiano, Domiciano de nombre. Era éste un joven arrogante, buen administrador, pero tremendamente creído y celoso de su autoridad como jefe del gran Imperio del mundo. Sobre todo fuera de Italia, en las provincias y en especial en Asia Menor, tuvo

interés Domiciano en que el culto a su persona como Emperador y a la diosa Roma fuera practicado por todos los súbditos como norma, lo cual serviría en su opinión para dar ligazón y estructura firme, religiosa y política, a un Imperio compuesto de gentes tan diversas. Para una población pagana y politeísta dar culto a la diosa Roma y al Emperador —como encarnación en la tierra de la divinidad suprema que tutelaba el Imperio— no suponía ningún problema. Se trataba simplemente de añadir un dios más al panteón. Se adoraba al Emperador, pero los dioses familiares seguían teniendo la primacía. No ocurría esto con los cristianos. Éstos habían heredado del judaísmo un monoteísmo acendrado. Era imposible en absoluto adorar al Emperador y a los dioses tutelares del Imperio porque eso iba contra la divinidad única. Si un emperador o sus delegados en las provincias urgían este culto del Estado, los cristianos se negaban a ello con lo que se situaban al margen de la ley. Podían entonces ser odiados y perseguidos. Y así sucedió por lo visto en Asia Menor, quizá en tiempos de Domiciano. A juzgar por lo que ocurrió ciertamente después (hacia el 110, en época de Trajano) y por el ambiente de persecución que supone 1 Pe, debieron de comenzar en Asia Menor los ataques contra los cristianos en tiempos de Domiciano, aunque no hubiera una persecución generalizada. Al parecer hubo denuncias, juicios, negativas de cristianos a adorar las estatuas del Emperador y de la diosa Roma... y condenas a diversos castigos. Localmente, por obra de ciertos gobernadores esta situación se agravó... y corrió sangre de cristianos.

En estos momentos de angustia en la era de Domiciano, quizá más por lo que se temía en un futuro inmediato que por lo que ocurría de momento, un cierto personaje, Juan por nombre, predicador del Evangelio y destacado profeta de los cristianos, fue probablemente desterrado por motivos religiosos a una de las islas del mar Egeo que los romanos utilizaban para desembarazarse de elementos políticos molestos sin condenarlos a muerte. Allí tuvo una serie de visiones. Contempló cómo el mundo estaba gobernado por poderes satánicos, cómo Dios lo permitía porque formaba parte de su plan de libertad del ser humano y de la salvación para la humanidad. Vio también cómo se acercaba el final conforme a ese plan de Dios bien trazado en las Escrituras..., si se sabían interpretar correctamente. La intención divina no se concentraba ya en la restauración del Israel material, sino en el triunfo final del Israel espiritual, el verdadero Israel, los cristianos. Los dolores de parto mesiánicos, es decir, las penurias antes del triunfo del mesías, ya habían comenzado, lo que

apuntaba a un final cercano del mundo y de la historia. El conocimiento de este plan divino lo había recibido Juan por revelación y la descripción de cómo habrían de desarrollarse las diferentes escenas de este triunfo de Dios y de su mesías, Jesús, es el núcleo del Apocalipsis. Su lectura en las reuniones de los cristianos de Asia Menor, y en el resto de las iglesias si era posible, conseguiría fortalecer a las comunidades desoladas ante la persecución presente o inminente y consolarlas con la esperanza de que el final y el premio estaban cerca: un final glorioso, espléndido, triunfal. La historia era realmente un drama cuyo desenlace estaba a las puertas. En él eran Dios y el Israel (verdadero) los protagonistas; y el antagonista era Satanás con todas sus fuerzas y aliados: el principal la muy odiada Roma. El Diablo y sus satélites perderían al final la batalla completa: serían aniquilados por Dios y su Hijo. Sus verdaderos adoradores, los cristianos, triunfarían con ellos y recibirían el ansiado premio.

2. *Otras claves de lectura del Apocalipsis*

Para describir el final de la historia el autor utiliza todos los símbolos de su cultura judía, en especial temas de las Escrituras sagradas tal como él las entendía. El Apocalipsis no se entiende si no se tiene presente como trasfondo el Antiguo Testamento especialmente el Libro del Éxodo y los profetas Daniel, Ezequiel, Isaías y Zacarías.

- El autor mezcla los dos niveles en los que se desarrolla la batalla final entre Dios y Satanás: *el cielo y la tierra*. Literariamente el desarrollo del Apocalipsis procede como en un movimiento en espiral: desde la tierra al cielo y luego a la tierra, para tornar de nuevo al cielo. Así,1-3: tierra; *4-5: cielo*; 6,1-7,8: tierra; *7,9-17: cielo*; 8,1-11,14: tierra; *11,15-19: cielo*; 12-14: tierra;*15: cielo*;16-18: tierra;*19: cielo*; 20: tierra; *21,1-22,5: cielo y tierra*. Igualmente mezcla presente y futuro. Por ejemplo, en 11,1-13; 12,10-11; 14,8-13; 18,9-24.
- El Ap es una obra muy pensada y estructurada que se rige por ciertos patrones literarios, aunque éstos no sean inflexibles. El patrón dominante es la repetición de unidades numéricas, que desempeñan un papel importante. El número principal es el siete: siete comunidades a las que el autor dirige siete cartas (1,4ss); siete espíritus o ángeles (1,4 y 11,15); siete candelabros de oro y siete estrellas (2,1); siete sellos (4,1-8,1); siete cuernos y siete ojos (5,6); siete trompetas (8,7-12; 9,1-21; 11,15-19); siete truenos (10,3); muerte de siete mil personas (11,13); siete cabezas (12,3); siete visiones sobre la llegada del

Hijo del hombre (14,1-15,5); siete copas llenas de desgracias (15,5-16,21). *El significado del siete es la plenitud*. Otro número que hace contraste con el siete es el *seis y significa la impotencia para alcanzar la plenitud*. El ejemplo más característico es el número / nombre cifrado de la Bestia 666 (13,18). Otro número, aunque menos importante, es el cuatro: cuatro seres ante el trono de Dios (4,6); cuatro ángeles en los cuatro extremos de la tierra (7,1); cuatro cuernos del altar celeste y cuatro ángeles atados junto al Éufrates, preparados para asolar la tierra (9,13); las naciones enemigas de Dios están congregadas en los cuatro extremos de la tierra (20,8). *El número cuatro significa lo cósmico*. El siguiente número que se repite es el tres: tres ciclos de sellos, trompetas y copas (4,1-8,1 / 8,7-12 / 15,5); tres ayes (8,13); tres batallas escatológicas (12,7 /19,11 / 20,7); sólo la tercera parte de la tierra es destruida (8,6-9,13); trinidad satánica (Serpiente - Bestia - Pseudoprofeta) que emiten tres espíritus inmundos (16,13). *El número tres o la triple repetición significa también la totalidad*.

- El autor piensa que su libro va a leerse en una asamblea litúrgica de cristianos. Por eso entremezcla con sus visiones material litúrgico o himnos (4,8.11; 5,9-13; 7,12; 12,10ss; 15,3s; 19,6ss). Estima que lo conocido del material impulsará a sus lectores a pensar que tienen en su vida espiritual los elementos que les ayudarán a resolver el problema de su angustiosa situación presente dándoles la fuerza de la esperanza.

3. *Estructura*

Como en toda obra que relata visiones, no hay una estructura absolutamente rígida. En el caso del Apocalipsis esta característica se hace aún más patente porque el autor intercala entre sus propias visiones material recibido de fuera, del acervo de las corrientes apocalípticas de su entorno judío. Este material no son visiones propias, sino de otras obras apocalípticas que el autor intercala entre las suyas.

El Apocalipsis se divide en dos grandes partes, precedidas por un prólogo (1,1-11). La primera parte es el *presente* (caps. 2-3). La segunda parte (caps. 4-22) representa lo que ocurrirá al fin de los tiempos, el *futuro próximo, inmediato*: «Escribe lo que has visto: lo que es y lo que va a suceder más tarde» (1,19). *Los hechos que describe el autor aparecen en escena varias veces*: los mismos acontecimientos se describen hasta en tres ocasiones, pero desde distinta perspectiva, utilizando normalmente a la vez el esquema del siete. La repetición

triple es como la de una composición musical que presenta una obertura, la presentación del tema y luego el desarrollo pleno de éste. Así: 4,1ss / 5,1ss / 6,1ss son en realidad la misma visión: los ancianos que tienen la función de adorar a Dios aparecen tres veces (4,4 + 4,16 / 11,16-17 / 19,4). Los ciclos de los siete sellos, siete trompetas y siete copas son sustancialmente la misma visión repetida tres veces: 6,1-8,1 son una descripción sumaria de los horrores que van a venir y preparan el Gran Día de la Cólera = los siete *sellos*. 8,2-11,19 forman una segunda descripción de los mismos horrores y castigos: comienza la Gran Cólera = siete *trompetas*. 15,1-16,21 constituyen la tercera y definitiva descripción de los mismos espantos de la Gran Cólera = siete *copas*. Por tanto, los siete sellos, las siete trompetas y las siete copas dibujan los mismos acontecimientos, pero en oleadas sucesivas.

Éste es el eje central del Apocalipsis. Terminado este plan de triple repetición de los horrores de la Gran Cólera, viene la descripción del triunfo, que es a su vez repetición y expansión de temas o anuncios anteriores. Así, el séptimo sello de 8,1 contiene en su seno todo lo que viene después, de 8,2 a 22,5; la caída del Imperio romano (17-18) es repetición y expansión de 14,8; el exterminio de otros paganos (19,11-21) es repetición y ampliación de 14,9-11; la primera victoria, reino de mil años y los dos combates escatológicos (20), son repetición y desarrollo de 7,13-17; 14,1-5 y 15,3-4; la segunda y definitiva victoria del plan de Dios (caps. 21 y 22) es repetición y expansión de 11,15-19.

En este plan de repetición cíclica —que en conjunto forman *siete* bloques— no encajan bien los capítulos 12-13; 17-19; 20-22 pues no presentan el esquema del siete. Como hemos dicho, proceden probablemente de otro material utilizado por el vidente Juan que no se acomodaba a la estructura del septenario. Los capítulos 12-13 (+ 14) + 17-18-19 + 20-22 son complementos, precisiones y añadidos a lo narrado o preanunciado en los ciclos de los siete sellos (6,1-8,1), siete trompetas (8,2-11,19) y siete copas (15,1-16,21).

4. *Contenido*

El capítulo 1 presenta el marco literario de lo que viene después: lo que sigue es el producto de una revelación de Jesús (1,1); el visionario saluda a sus lectores, se presenta a sí mismo e introduce el contenido de la primera revelación preparatoria (1,9-20). El autor no oculta su personalidad detrás de la máscara de un héroe del pasado

como Henoc, Adán, Elías, etc. El Apocalipsis no es una obra pseudónima, como prácticamente todas las de este género. Juan habla como inspirado porque el Espíritu o Dios en general (22,6) habita en él. En realidad es el Espíritu el que habla: «El Espíritu y la Novia [la Iglesia] dicen...» (22,17).

Primera parte: el presente: caps. 2-4. Esta sección contiene *siete* cartas a siete iglesias o comunidades de Asia Menor que son presumiblemente el entorno del autor. No podemos saber si estas misivas eran un material previo del que disponía ya el escritor o están compuestas para la redacción definitiva del Apocalipsis. Las cartas están estructuradas del mismo modo: 1. Encargo divino de escribir. 2. Presentación de la divinidad que es la que habla en realidad. 3 Mensaje: compuesto de: *a*) situación de la comunidad; b) alabanzas o reprimendas por ella. 4. Exhortación a oír con atención y anuncio de victoria para los que oigan. El contenido de estas cartas nos deja percibir quiénes son los lectores y qué problemas existen: *a*) hay un clima de persecución; *b*) algunos han perdido el fervor religioso de los primeros momentos; *c*) hay «herejías» internas en el cristianismo y un cierto peligro de ser indulgente con el culto al Emperador.

El autor se presenta en estas cartas, y en el conjunto de la obra, con una *perspectiva ideológica parecida* a la del Evangelio de Mateo o a la de la Epístola de Santiago opuestos a la corriente paulina. Es un judeocristiano que acepta la Ley y a la vez cree en la mesianidad de Jesucristo: la Serpiente hace la guerra a los hijos de la Iglesia «que guardan los mandamientos de Dios [la Ley] y el testimonio de Jesús» (12,17). Sin duda una Ley interpretada por Jesús (Evangelio de Mateo) puesto que en el Apocalipsis no hay indicación alguna de la exigencia de circuncidarse para ser salvado. ¿A qué se enfrenta el vidente Juan en las cartas? Probablemente a una interpretación del cristianismo similar a la de las iglesias paulinas. Al criticar las «calumnias de los que se llaman judíos [verdadero Israel] pero no lo son» (2,8), afirma claramente que él es defensor del auténtico judaísmo. Critica también la falta de obras, es decir, una relajación en la práctica de ciertas normas de la Ley («Conozco tu conducta... No he encontrado que tus obras sean perfectas a los ojos de mi Dios»: 3,2; cf. también 2,6. 22; 3,8.15: hay que volver «a las obras primeras»). Reprende severamente el que algunos vayan contra Israel («Hay algunos que enseñan la doctrina de Balaán..., a saber, poner tropiezos a los hijos de Israel y comen carne dedicada a los ídolos y fornican»: 2,14), es decir, que sean como los «fuertes» de las comunidades paulinas (cf. cap. 11; 8.3, pp. 282s) que se permiten estas libertades y que proceden incluso en

contra de las normas mínimas de adhesión al judaísmo (las leyes noáquicas: cf. pp. 262, 272 y 280) impuestas a los gentiles. En una palabra, se tiene la impresión de que la secta de los nicolaítas, contra la que disputa el autor (2,6) tiene una teología parecida a la de los paulinistas, quienes corren el serio peligro de asemejarse a los paganos, es decir, admitir al Imperio romano que es el gran enemigo de Dios.

Segunda parte: el futuro: capítulos 4-22. En 4,1-5,14 Dios entrega al Cordero / Jesús (teología similar a Jn 1,36) el libro de los siete sellos que contiene el destino final del mundo. Con el volumen Dios Padre otorga al Cordero el poder de ejecutar sus decretos finales contra los enemigos, los paganos. 4,1 es visión paralela a 5,1 y el tema es el mismo: el Cordero tiene poderes sobre el destino del mundo. 4,1 tiene un paralelo también con 11,19: en ambos lugares se indica la apertura de los cielos. Los dos versículos introducen pasajes importantes: 4,1 es el preludio de la visión de los siete sellos y de las siete trompetas (caps. 6-9. 11,14); 11,19 es el preliminar de la lucha del Cordero y sus seguidores contra las potencias demoníacas del mundo, la derrota de Babilonia y la gran alegría que se produce en el cielo (19,1-10).

En 4,4 aparecen por primera vez en escena veinticuatro ancianos sentados en tronos delante de Dios con vestiduras blancas y coronas doradas. Su función en diversos lugares del Ap es la adoración y alabanza de Dios: 4,10; 11,16-17 y 19,4 (repetición: tres veces). En 5,9 ofrecen a la divinidad como intermediarios las oraciones de los santos. Tienen por tanto una función sacerdotal o litúrgica. Quizá representen al antiguo y al nuevo Israel, o bien son veinticuatro sacerdotes celestes que corresponden a las veinticuatro clases sacerdotales de 1 Cro 24.

5,3ss afirma que sólo el Cordero puede abrir los sellos del libro entregado. Esta visión está inspirada en Ez 2,9: se trata de un libro en forma de rollo escrito por los dos lados. Hay que entender que la parte o cara exterior no está sellada y es accesible a todos. Cuando se vayan abriendo los seis primeros sellos (6,1-8,1) se muestra la parte exterior del rollo. La parte interior —la verdadera revelación, sellada— empieza con el séptimo sello: las visiones de 8,2 hasta 22,5. Éstas son reveladas también por el Cordero a Juan y manifiestan el último acto del drama cósmico, la voluntad inmutable de Dios sobre el fin del mundo y de la historia, voluntad anunciada veladamente por los profetas (10,7), pero que ahora se revela en su plenitud.

6,1-8,1: La visión de los siete sellos describe sumariamente lo que luego se dibujará con más pormenores en 8,2-14,20 y 15,1-22,5.

Por tanto, 6,1-8,1 no representan todavía una revelación de la historia universal hasta el fin, sino que es la cara visible, externa, no sellada, no secreta, del librito de 5,1. Como apuntamos, hasta que se rompa el séptimo sello (8,1) no se verá la parte interior, sellada, de ese libro.

Al terminar de abrirse los seis sellos aparece una visión intermedia (cap. 7) que rompe la serie de siete sellos al igual que 10,1-11,14 romperá la serie de siete trompetas. Es la visión de los ciento cuarenta y cuatro mil elegidos de Israel y una muchedumbre inmensa de ex paganos convertidos a Jesús y que han sufrido tribulaciones por su fidelidad a éste: «Éstos son los que vienen de la gran tribulación (¿la persecución de Nerón? ¿los fieles muertos en la guerra judía?) que han «lavado sus vestiduras y las han blanqueado en la sangre del Cordero» (7,14). Esta visión intermedia es un recurso escénico-literario del autor. Los ángeles no harán daño a la tierra hasta que sean sellados los elegidos con la marca de Dios. Se anuncia por vez primera el triunfo de los cristianos en el cielo. Luego este triunfo se repetirá (cap. 20) según el modelo literario ya indicado de la repetición triple. Obsérvese, por ejemplo, cómo se habla del triunfo de los ciento cuarenta y cuatro mil en 7,4 y en 14,1-5.

8,1: Séptimo sello. Falta la descripción estricta de este sello. No se indica explícitamente su contenido porque éste es el conjunto de visiones de 8,2 a 22,5. Se hace en el cielo un «silencio como de media hora» —otro efecto escénico— para indicar que lo que sigue es muy importante: desde la máxima angustia hasta el triunfo final. Recuérdese que a partir de 8,2 se trata del contenido sellado, interno, del libro mencionado en 5,1, ahora revelado en tres momentos: 8,2-14,20 + 15,1-18,24 + 19,1-22,5.

8,2-11,19: Visión de las siete trompetas. Puesto que se trata de una amplificación desde otra perspectiva, estos versículos tienen una estructura similar a la de las siete visiones de los sellos de 6,1-17 + 8,1. Ahora se describen seis trompetas, un intermedio (10,1-11,13) y la séptima no suena hasta 11,14-19. Las seis primeras trompetas, hasta 9,21, anuncian terribles daños que caen sobre la tierra: terremotos, pedrisco, cataclismos, humaredas, langostas devoradoras, azufre, etc. El contenido de la séptima trompeta se despliega en las siete plagas de las siete copas, a partir de 15,5, al igual que el séptimo sello se ha desplegado en todo lo se describe hasta 22,5. El trasfondo en el que se inspira el vidente es la descripción de las plagas del Éxodo. Aquellas prepararon la libertad del pueblo de Dios rescatándolo del faraón. Las nuevas plagas disponen la liberación de los cristianos

del moderno faraón opresor, el Imperio. Esta destrucción tampoco es definitiva porque el vidente señala una y otra vez (8,7.9.10.12; 9,4.15) que sólo una parte de la tierra (un tercio) resulta afectada. Esto dará pie para que en los capítulos 15-16 se describan otras plagas (la visión de las siete copas) y en 17-19 aparezca la destrucción final de los enemigos de Dios: el Imperio y las naciones rebeldes. A pesar de tantas calamidades, «los demás hombres, los no exterminados por estas plagas, no se convirtieron... de sus asesinatos, hechicerías, fornicaciones y rapiñas» (9,20-21).

10,1-11,15: Aquí comienza un intermedio escénico y anuncio de la futura victoria —hasta el sonido de la séptima trompeta en 11,15— al igual que 7,1-17 era un intermedio dramático en la serie de los siete sellos.

11,1-13: *El Templo y los dos testigos*. Juan utiliza aquí un texto previo que remodela para sus fines. Tanto el significado de este escrito anterior a Juan como su aplicación por el vidente nos resultan bastante oscuros. El texto que suponemos base del actual parece aludir a dos figuras mesiánicas inspiradas en Zac 4,3.14: dos olivos (ungidos) y dos candeleros (luz para Israel) que fueron asesinados por la Bestia (el Imperio romano) en un momento en el que las tropas paganas penetran en el atrio del Templo, *pero éste y el altar no reciben daños*. Estos sucesos podrían corresponderse con la represión brutal de la revuelta popular contra Arquelao, hijo de Herodes el Grande, en el 4 a.C. por parte de Quintilio Varo, gobernador de Siria durante el reinado de Augusto. La utilización de este texto por parte del vidente parece aludir a acontecimientos durante o después del asedio de Jerusalén durante esta represión: medir el Templo (11,1-2) es un signo de protección divina. La parte interior, el «altar y los que adoran en él» son los cristianos, protegidos de la destrucción. El patio exterior, que no se mide, aludiría también al Santuario, hollado por los gentiles, los soldados del mismo Quintilio Varo (cf 11,9: los atacantes son paganos) pero no destruido. *A la vez* es posible que el autor aluda inconsecuentemente a la destrucción del Templo en el año 70 d.C. No sabemos quiénes son estos dos testigos mártires, aunque 11,6 alude a poderes parecidos a los de Elías (provocar una sequía: 1 Re 17,1, que dura tres años y medio) y a los de Moisés (convertir en sangre las aguas: Ex 7,17). Pero en el texto actual del Ap parecen ser personajes contemporáneos al autor: quizás los dos Santiagos, el hijo del Zebedeo y el hermano del Señor, martirizados en los años 40 y 60 respectivamente. Otros intérpretes piensan en una alusión a Pedro y Pablo, martirizados por Nerón antes del 68: del mismo modo que

Josué y Zorobabel (cf. el texto de Zac 4,3.14) fueron los jefes de la comunidad que volvió del Exilio. Así Pedro y Pablo son los jefes cristianos que lideran el nuevo Israel, la Iglesia de Cristo. Los dos testigos resucitan pasados tres días *y medio*: como Jesús, pero no con tanta premura («a los tres días»). Los «cuarenta y dos meses» de 11,2 indican un tiempo limitado (13,5).

11,15-19: Séptima trompeta: anuncio del reinado de Cristo. El inicio de la séptima trompeta no presenta horrores y cataclismos como las seis anteriores, sino el anuncio del reino de Dios y la descripción del templo celestial: un adelanto del resultado final (hasta 22,5).

12-13 señalan el comienzo del núcleo central del Apocalipsis: el enfrentamiento de la Serpiente (Dragón o Satanás) y el Cordero (con sus seguidores, la Iglesia) en los momentos inmediatamente anteriores al final de los tiempos. Estos capítulos son visiones en las que se presentan a los personajes (Serpiente, Bestias, Mesías). Luego en capítulos sucesivos vendrán las luchas y el triunfo de Jesús. En 12,1-17 la Serpiente se enfrenta a la Mujer. Ésta puede significar a Israel que da a luz el mesías o también a la Iglesia y sus hijos atacados por Satanás después de que el Mesías ha subido a los cielos. El origen de esta figura mitológica de la mujer es el mito de la diosa, reina de los cielos, común en todo el Oriente Medio antiguo, unido a la figura femenina de Sión en el Antiguo Testamento. El trasfondo de la lucha es Gn 3: pugna entre la Serpiente y la Mujer con su descendencia. La identificación de la mujer con María se produce tarde, ya en la Edad Media. La corona de doce estrellas representa a Israel y sus tribus, pero aquí, el nuevo Israel. El trasfondo es el sueño de José en Gn 37,9: «El sol, la luna y once estrellas me adoraban...». En 12,3 los diez cuernos y las siete cabezas con siete diademas se inspiran en Dn 7,7 y representan al Emperador y a Roma con sus siete colinas. En Ap 17,9 se dice que las siete cabezas son siete colinas sobre las que está sentada la gran Ramera = Babilonia = Roma. Las siete cabezas son también siete emperadores (19,10) y los diez cuernos, diez reyes vasallos (19,12). Mientras que la propaganda imperial desde Augusto asemejaba a los emperadores con Apolo, vencedor de la Serpiente de Delfos, en el Apocalipsis el Emperador aparece al revés, como la Serpiente, enemiga de Cristo. Aparte de Gn 3 la Serpiente o Dragón estaba asociado en el imaginario judío a Leviatán, «serpiente tortuosa, monstruo que está en el mar» de Is 27,1.

12,5: Nacimiento del Mesías. No se refiere al nacimiento físico, sino a su muerte redentora en donde «nace» o es constituido verda-

deramente mesías como se dice en Hch 2,34 y 13,33. En la muerte-resurrección de Jesús es cuando Dios pronuncia las frase «Yo te he engendrado hoy» y «Siéntate a mi diestra» (Sal 2,7 y 110,1) y constituye a Jesús señor y mesías. Entonces es «arrebatado hasta Dios y su trono». Los dolores de parto del mesías corresponden a una tradición judía: la mala y dolorosa situación del universo que el mesías nacido viene a arreglar. Entonces se producirá la restauración de Israel (y de los fieles al mesías).

13,1-18: las dos Bestias.

a) 13,1-10: *La Bestia del mar, el Anticristo*. Se trata del desarrollo del tema mítico de la lucha de la Serpiente contra los descendientes de la Mujer del capítulo 12. La primera bestia del capítulo 13 es una criatura del Dragón o Serpiente (13,4) y es un símbolo del Imperio, que tiene «poderío sobre toda raza, pueblo, lengua y nación» (13,7). Este capítulo se inspira fundamentalmente en Dn 7 y 13. La bestia combina los elementos de los cuatro animales de Dn 7,3. Esta Bestia no porta los rasgos de un emperador concreto, sino más bien las facciones imaginarias de la figura demoníaca del Nerón redivivo (cf. 13,3: herido de muerte, pero se cura: Nerón muere, pero resucita en Domiciano para perseguir a los cristianos). El Imperio romano es el antagonista de Dios. y la confrontación de los dos señala el punto culminante de la historia y el comienzo del fin. El mal escatológico es adorar al Emperador o Anticristo, es decir, plegarse a las exigencias del Imperio.

b) 13,11-18: *La Bestia de la tierra*. Esta segunda fiera, parlanchina, es luego designada como el falso profeta en 16,13. La abundancia de profetas falsos en general son signos del final: Mc 13,22. El Pseudoprofeta incita al culto al Emperador y al Imperio, contrapartida al culto a Cristo. En 13,18 aparece el número cifrado de la Bestia 666. El número se ha interpretado de diversas maneras. Comúnmente se piensa que son las letras del nombre del emperador Nerón en su forma griega, que leídas y sumadas con su valor como números dan ese resultado = 1+2+3+4+5+6+7+8 = 36; 1+2+3 (diversas combinaciones con las consonantes del sintagma «Cesar Nerón») = 630 + 36 = 666.

14,1-20 + 15,5: Esta sección consta de siete visiones sobre la llegada del Hijo del hombre, cuyos comienzos están en 14,1 / 14,6 / 14,8 / 14,14 / 14,17 / 15,1 y 15,5. Las siete visiones anuncian de antemano lo que va a ocurrir —posteriormente se volverá a describir con más amplitud— y empalman directamente con la visión de las siete plagas en las siete copas que comienza en 15,5. En este versícu-

lo comienza la visión séptima que se expande en las siete copas que portan siete plagas (15,5-16,20). Como ya sabemos, estas visiones se corresponden a las de los siete sellos y las siete trompetas.

16,2-21: Las siete copas con las siete plagas. Estas visiones entroncan con el tiempo actual del vidente: las copas / plagas caerán pronto sobre los que adoran a la Bestia y llevan su marca (16,2).

16,13 + 19,20 + 20,10: son referencias al falso profeta que aparece como Bestia segunda en 13,11ss. Este profeta puede no ser una persona concreta, sino una referencia a la clase sacerdotal pagana de ciertas ciudades de Asia Menor que exigía fanáticamente el culto al Emperador. En 16,13 aparece una trinidad satánica: Diablo-Serpiente + Bestia-Anticristo + Segunda Bestia-Pseudoprofeta.

17,1-19,10: La caída de Babilonia / Roma. Juicio contra Roma y castigo. Roma es una «célebre ramera» porque es la idólatra por excelencia. Juan sigue la tradición de los profetas del Antiguo Testamento: Roma es como Tiro, Babilonia, Nínive, grandes y ricas ciudades idólatras. En Os 1,2, Is 23,16 y Ez 16,15-16; 23,13, etc. la idolatría es como la infidelidad en el matrimonio. La ciudad idólatra es una «prostituta»; quienes la sirven son «fornicarios». La Bestia «era, ya no es, pero reaparecerá»: el Imperio existió durante mucho tiempo; ya no es porque está siendo derrotado; reaparecerá para librar contra Dios la primera batalla escatológica: «Vi entonces a la Bestia y a los reyes de la tierra con sus ejércitos» (19,19).

17,9-11 son versículos de difícil interpretación, pero claves para datar el Apocalipsis. Tentativamente puede proponerse lo siguiente: los «reyes son siete»: Augusto, Tiberio, Calígula, Claudio, Nerón, Vespasiano, Tito (no se cuentan los tres emperadores que duraron muy poco, Galba, Otón y Vitelio, entre Nerón y Vespasiano). «Cinco han caído»: cinco han muerto: Augusto, Tiberio, Calígula, Claudio, Nerón. «Uno es»: Vespasiano (69-79). Ha muerto de hecho también, pero «es» porque sigue su dinastía, los emperadores flavios, sus hijos: Tito y Domiciano. «El otro no ha llegado aún. Cuando llegue habrá de durar poco»: reinado de Tito (79-81). Juan hace aquí una profecía *ex eventu* («a toro pasado»), pues de hecho sabe ya que el reinado de Tito fue breve: apenas tres años. «La Bestia que era y ya no es, hace el octavo, pero es uno de los siete y camina hacia su destrucción»: Domiciano (81-96). Es la «Bestia» porque representa al Imperio actual: se hizo llamar Dios y exigió adoración; «no es» porque está ya siendo derrotado; «hace el octavo» de la lista porque está ahora gobernando, y «camina hacia su destrucción» porque —según el autor— en su reinado tendrá lugar el fin del mundo, descrito en los capítulos

17-19; es «uno de los siete» porque es la reencarnación del espíritu malvado de Nerón. Es el Nerón redivivo que persigue de nuevo a los cristianos.

18,1-24: Caída de Babilonia. El «presente profético» dibuja ya a Babilonia derrotada, aunque todavía no lo está. Por eso los diversos estamentos que han colaborado con el Imperio hacen duelo por su ruina. Es como un coro a varias voces: reyes vasallos, mercaderes, transportistas de bienes entonan lamentos. El poderío económico del Imperio sirvió para forzar a los cristianos a un apartamiento de Dios. El espíritu de venganza que destilan estos versículos hace que aún hoy día el Ap represente un problema teológico para ciertas confesiones cristianas. Igual en 6,10 y en 19,1-10.

19,1-10: Alegría en el cielo por la destrucción del Imperio, enemigo de Dios y del Cordero. El escenario es doble: en la tierra hay lamentos / en el cielo hay un coro jubiloso. 19,7-9: el tema del matrimonio entre Dios e Israel es característico de Os 2,1-25. Cf. Ap 12,6: la mujer / Israel verdadero / Iglesia es a la vez madre del mesías y su esposa: las bodas del Cordero.

19,11-21: Primer combate escatológico. La batalla del Mesías. Victoria sobre el falso profeta y los reyes de la tierra. Es el gran día de Yahvé contra los paganos, de acuerdo con toda la tradición del Antiguo Testamento que anhela la restauración de Israel. El triunfo fue adelantado en 14,1-15,4 y en 17,12-14.

20,1-3: Victoria sobre la Serpiente: el reino de los mil años. De la tríada de bestias sólo queda la gran Serpiente (Satanás). Un ángel, probablemente Miguel, lucha contra ella y la encadena. El reino de los mil años (20,4-6) había sido ya anunciado oscuramente en 5,10. Esta concepción del «milenio» aparece también en otras obras judías más o menos contemporáneas del Apocalipsis, por ejemplo, IV Esd 7,28 (cuatrocientos años) y *Apocalipsis siríaco de Baruc* 29,4 (un tiempo indefinido). El milenarismo ha sido un quebradero de cabeza para la Iglesia, que finalmente no lo ha recogido en su dogmática y lo ha interpretado sólo simbólicamente: los «mil años» representan el tiempo que ha de transcurrir entre el final de las persecuciones en el Imperio romano y el juicio final. Milenio = reino de Dios.

20,4-6.12-15: La doble resurrección es una combinación de dos ideas judías: resurrección sólo de los justos (cf. Ap. 19,21) más la noción posterior de una resurrección general de los muertos: los justos para el premio y los malvados para el castigo. En la primera resurrección resucitan sólo los mártires. Los demás muertos en Cristo no revivirán hasta pasados esos mil años.

20,7-10: Segundo combate escatológico después del milenio. Se supone que al margen de ese *reino de Dios* siguen su vida en la tierra otras naciones de los paganos. A los mil años es desatado Satanás y reúne a estas naciones. 20,8: Gog, rey de la tierra de Magog (tomado de Ez 38-39), es la representación simbólica de los paganos que han seguido viviendo al margen del milenio. No se arrepienten nunca y atacan a los fieles del Cordero. Su final será también la aniquilación: «Bajó fuego del cielo y los devoró». El Diablo, la Bestia y el falso profeta van al infierno por los siglos de los siglos.

20,11-15: Juicio universal con la resurrección de los muertos. Los fieles al Cordero están inscritos en el libro de la vida y tienen una recompensa inmediata. Los increyentes son enumerados en 21,8 y en 9,21, y van todos al infierno: lago de fuego y azufre (20,15 y 21,8).

21,1-22,5: El nuevo cielo y la tierra nueva. La Jerusalén mesiánica futura. El mundo nuevo tiene un cielo nuevo y una tierra nueva. La idea es similar a la de Pablo en Rom 8,19: la creación entera participa de la libertad de los hijos de Dios, redimidos por el sacrificio de Cristo, y se renueva por entero. Tras esta descripción de un mundo renovado sigue latente el antiguo mesianismo israelita que sitúa el paraíso del mesías siempre en esta tierra: la ciudad santa, la nueva Jerusalén, el paraíso de los justos, desciende del cielo a la tierra (21,2.10). La Jerusalén celestial es la contrapartida de la malvada Roma. Los bienes para los justos en ese mundo futuro son admirables: Dios habita en medio de ellos (21,3) y serán hijos de Dios (21,7); no habrá mal alguno (21,4); será el reino de la luz, donde no hay tiniebla alguna (21,23; 22,5).

21,9-22,5: La Jerusalén mesiánica. Muchos de los rasgos con los que describe el vidente la Jerusalén mesiánica son tradicionales (cf. la novela de *José y Asenet*: AAT ^{2}III 259-327). En el mundo nuevo ya no existe la tiranía del tiempo: no hay sol ni luna, que lo marcan y señalan. Tampoco hay mar (símbolo del Caos y de las potencias hostiles a Dios) ni Templo. La ausencia de santuario en la nueva Jerusalén es polémica y se dirige contra la función del templo en el antiguo Israel. Con el sacrificio redentor de Cristo ya cumplido, sobra todo templo terreno (Heb 8-10). 21,24-25: La Jerusalén futura cumple con todas las expectativas de la restauración judía: las naciones caminarán a su luz y a ella vendrán el esplendor y los tesoros de los gentiles (Is 60,3.9).

22,6-21 son la conclusión de la obra: las visiones son auténticas. El autor se proclama profeta. Siguiendo la tradición apocalíptica desde el profeta Zacarías, también Juan afirma que un ángel le ha ser-

vido de ayuda e intérprete para transmitir sus oráculos. El autor no trata de mantener ningún secreto como otros apocalípticos: no sella su libro. Para participar de los bienes finales no hace falta ningún conocimiento especial, sino ser cristiano: «El que tenga sed que se acerque y el que quiera recibirá gratuitamente agua de vida»: 22,17. «El tiempo está cerca» insiste en la afirmación de 2,6: «Dios ha enviado a su ángel para manifestar lo que ha de suceder pronto»: el fin del mundo es inmediato (1,1; 3,11; 16,15).

5. *¿Es el Apocalipsis un libro auténtico de visiones personales?*

El autor del Ap afirma expresamente al inicio de su libro que éste es la plasmación por escrito de una revelación personal (1,1). A lo largo de la obra repite: «Caí en éxtasis» (1,10), «Vi» (5,1; 8,2; 10,1; 14,1, etc.). Todo el libro parece respirar una atmósfera de autenticidad y de participación personal en lo que se describe. Sin embargo, esta impresión se tambalea cuando se piensa que gran parte del libro está compuesto a base de *textos escritos anteriores*. El lenguaje, las alusiones, las palabras sueltas y expresiones (aunque nunca una cita explícita) del Antiguo Testamento aparecen por todas partes en la obra. Es claro que el autor se inspira en la Escritura sagrada, sobre todo en los libros del Éxodo, Daniel, Ezequiel, Isaías y Zacarías, no sólo para la expresión literaria, *sino para el contenido mismo de sus visiones*, que repiten casi al pie de la letra algunas de las que tuvieron esos profetas anteriores. Los análisis literarios revelan también sin duda alguna que el autor del Ap utiliza otros textos apocalípticos previos que no pertenecen a la Escritura y los incorpora a su libro. Así se ha señalado que los pasajes siguientes tienen como base escritos apocalípticos anteriores al autor: 7,1-12; 11,1-14; 12,1-18 + 13,1-18; 17,1-17; 20,1-22,5. El número de páginas que ocupan estos pasajes en el Ap es notable. Además el Ap se nos muestra como una obra de estructura bastante bien planeada y cuidadosa.

Uniendo estos hechos se impone una conclusión: es posible que el autor tuviera auténticas visiones como base o impulso de lo que escribe, pero no cabe duda de que el resultado final, el escrito presentado para su lectura litúrgica, es un producto netamente literario y artificial, compuesto en la soledad de un escritorio de autor. Éste intentó hacer una obra con una estructura basada fundamentalmente en los números siete, cuatro y tres. Pero el uso de materiales previos no le permitió un ajuste perfecto. A pesar de este defecto, el Apoca-

lipsis está muy logrado literariamente, y recoge, asimila y presenta renovadamente a sus lectores una tradición literaria de revelaciones ya antigua en el judaísmo.

6. *Intención del libro y su interpretación*

La intención del Apocalipsis es servir de consuelo a sus lectores cristianos. La comunidad en la que vive su autor se siente angustiada: ha padecido algunas persecuciones por parte de las autoridades y barrunta que en un inmediato futuro vendrán otras más y peores. El opresor, el Imperio, vivirá momentos de engreimiento; la persecución se recrudecerá. Pero ello no es más que un espejismo de triunfo. El fin de la historia, dispuesta desde el principio de los tiempos por Dios, se acerca. Esta idea les ayudará a ser fieles hasta el final y recibir la recompensa. Por tanto, el autor pretende ciertamente presentar una profecía del fin del mundo, pero estaba absolutamente convencido de que ese final ocurriría durante su generación: el fin es inminente. El libro subraya expresamente la contemporaneidad de sus lectores (1,9: «vuestro compañero en la tribulación») enviándoles cartas sobre el estado actual de sus comunidades (caps. 2-3) e insistiendo en que su libro no es secreto (22,10), sino una especie de misiva que debe ser leída en público (1,4; 22,18) en el tiempo presente.

No era intención del autor, ni mucho menos, ofrecer un *paradigma intemporal* del fin del mundo para que las generaciones futuras que leyeran su libro tuvieran signos y señales por medio de las cuales pudieran interpretar sucesos de su propia época y predecir exactamente el final. Es importante para entender el Apocalipsis caer en la cuenta de que esta actitud de los lectores modernos no es posible de acuerdo con los patrones del libro. Como ocurrió con otras profecías, la del Apocalipsis no se cumplió. El que intenta entenderlo hoy día ha de tener en cuenta este hecho, y leer la obra como lo que es: una pintura del fin del mundo destinada a lectores de finales del siglo I de nuestra era, y no para los siguientes. Fue una obra absolutamente del momento, condicionada por las circunstancias y el pensamiento de la época.

La Iglesia, que consagró al Apocalipsis como santo introduciéndolo en la lista de libros sagrados, se vio obligada a interpretarlo más simbólicamente aún de lo que pretendía el autor, y a pensar que la revelación que contiene es intemporal y se reduce a unas cuantas líneas generales: en el final —cuando sea, impredecible con los

datos del libro— habrá mucha gente que aún no se ha convertido a Jesús. Por medio de castigos y cataclismos, el Salvador intentará convencerlos casi a la desesperada. Como eso no ocurrirá, tendrá lugar el juicio universal. Los buenos serán premiados y los malos, castigados. Los buenos irán al paraíso y allí habrá una bienaventuranza sin límites.

7. *Autor*

Vimos ya que al contrario que en otras obras apocalípticas de la misma época o inmediatamente anteriores, el autor no disfraza su identidad. No se le ocurre poner su obra bajo la falsa autoría de un profeta del pasado. Sabemos ya perfectamente que en el cristianismo primitivo los profetas desempeñaban un papel rector en la comunidad muy importante (cf. pp. 143s). Juan es uno de esos profetas y proclama que a través de él habla el Espíritu de Jesús y Jesús mismo. ¿Quién es este Juan? En realidad no conocemos de él más que el nombre y el ámbito en el que se movía, Asia Menor, aunque en su época debió de ser un personaje muy conocido al que bastaba designar sólo por su nombre. La tradición posterior ha afirmado que este Juan es uno de los doce apóstoles de Jesús, el hijo del Zebedeo, el autor del Cuarto Evangelio. Pero esta afirmación es imposible por varias razones:

- Juan, el hijo del Zebedeo, murió mártir en los años 40 de nuestra era. El Ap indica con cierta claridad que está escrito en tiempos del octavo emperador del Imperio (17,10), o en todo caso durante el reinado del sexto..., lo que nos sitúa bastante más allá de los años 40 del siglo I.
- Descartado este Juan, queda el autor del Cuarto Evangelio al que la tradición denomina también Juan. ¿Salieron el Apocalipsis y el Cuarto Evangelio de la misma pluma? La respuesta es también negativa. Ya desde mediados del siglo III algunos Padres de la Iglesia (en concreto Dionisio de Alejandría) cayeron en la cuenta de que —a pesar de algunas concomitancias por ser cristianos ambos autores— el lenguaje y las ideas del Ap no se parecen en nada o casi nada al lenguaje y mundo conceptual del Cuarto Evangelio. Los análisis más modernos, desde el siglo XIX, confirman este punto de vista: la lengua y la teología son muy diferentes. Es totalmente imposible que un mismo autor tuviera un modo de expresarse y unas ideas tan diversas. Además, a diferencia del autor del Cuarto Evangelio, el

Apocalipsis no presenta a su autor como testigo ocular o apóstol de Jesús. Todo lo contrario, los apóstoles son para el Juan del texto una entidad gloriosa del pasado cristiano (18,20; 21,14), entidad a la que él no pertenece.

• Tampoco es el Juan del Apocalipsis el autor de las Epístolas johánicas. El argumento convincente es el mismo: la enorme diversidad de lenguaje y de conceptos teológicos.

• Tampoco tenemos argumentos serios para identificar a este Juan de Patmos con el «presbítero Juan», un importante personaje cristiano de Asia Menor, del que nos habla un escritor cristiano antiguo, Papías de Hierápolis, en un fragmento recogido por Eusebio de Cesarea (*Historia eclesiástica* III 39,4). Al parecer este presbítero era un griego de nacimiento, mientras que el autor del Ap parece alguien cuya lengua materna era el arameo o el hebreo, como se deduce con claridad de la obra misma.

Descartados estos parentescos no nos queda más que afirmar lo que decíamos al principio: conocemos el nombre del autor y su ámbito de residencia, pero nada más. Probablemente el escritor era un judeocristiano nacido en Palestina, que conocía de memoria el Antiguo Testamento y otras obras apocalípticas, que emigró a Asia Menor, probablemente debido a las convulsiones políticas y guerreras de la revolución judía contra Roma durante los años 66-70. En estos acontecimientos creyó él ver el inicio del fin.

8. *Fecha de composición*

No es fácil dilucidar este punto precisamente *por el uso por parte del autor de materiales previos*. Hay pasajes, en especial parte del capítulo 11, que parecen estar escritos durante o poco después de la época del emperador Nerón (54-68) ya que quizá sean una alusión a la guerra judía del 66-70. Pero en conjunto, en su redacción actual, la obra debe ser un poco más tardía. La tradición de la Iglesia señala desde Ireneo de Lyón (*Adv. Haer.* V 30,3) que el Ap se compuso durante el reinado de Domiciano. Para situar temporalmente la composición del Ap ayudan las siguientes consideraciones:

a) La obra debe ser posterior al 70 por las alusiones, ya mencionadas, a la guerra judía que acabó en ese año.

b) El autor supone un momento de persecuciones en Asia Menor (1,9; 6,9-11; 11,1ss; 13,1ss, etc.). No puede ser la época de Nerón, pues su persecución anticristiana se limitó a la ciudad de Roma.

c) Hay un recrudecimiento de la exigencia de dar culto al Emperador, y el que no cumpla con esta obligación cívica corre un peligro cierto.

d) Durante la época de Domiciano empezó a tomar forma la posibilidad real de que los gobernadores provinciales persiguieran por su cuenta a los que no profesaban la religión tradicional del Imperio, ya que ello estaba de acuerdo con la política imperial y agradaba al Emperador. Por consiguiente, el conjunto de circunstancias del Apocalipsis cuadra mejor con la época de Domiciano (81-96) que con la de cualquier otro emperador.

Sin embargo, la historiografía moderna tras un análisis exhaustivo de las fuentes señala que en tiempos de Domiciano no hubo estrictamente una persecución de ámbito general contra los cristianos ni contra ninguna otra religión. Ante este hecho evidente sólo resta una solución que satisfaga esta constatación y la que se deduce de los párrafos anteriores: es posible que por deseo de un efecto literario más acusado el autor del Apocalipsis, que escribía ciertamente en tiempos de Domiciano, haya exagerado un poco el ambiente de persecución, o haya trasladado al presente lo que él esperaba en un futuro inmediato.

EL NUEVO TESTAMENTO Y LAS RELACIONES CON EL ESTADO

Es éste un problema candente del cristianismo primitivo que el Apocalipsis ha planteado con toda crudeza y que tiene en el Nuevo Testamento una multitud de respuestas no concordantes entre sí. Veámoslo en breve panorámica.

La postura de Jesús era muy contraria a unas buenas relaciones con el Estado tal como se presentaba en Galilea y Judea. El Jesús que podemos reconstruir analizando los estratos evangélicos más antiguos parece distar bastante del Cristo pacífico y universalista de otra línea de la propia interpretación evangélica. Desde la perspectiva de un Jesús que predica la venida del reino de Dios en la atmósfera del nacionalismo de su tiempo, teocrático, insatisfecho ante la situación social de su país —aunque Jesús no tuviera intereses políticos directos a pesar de su entrada mesiánica en Jerusalén— podemos colegir muy bien cuál fue su postura respecto al Imperio romano y su vida cultural, política y económica: poco o ningún aprecio, rechazo, antagonismo hasta la propia muerte de manos de un gobernador romano.

La posición de la comunidad primitiva judeocristiana apenas variaría respecto a la de Jesús en cuanto al problema de sus relaciones con un Estado impuesto por los romanos. Su aprecio por el Templo, su visión religiosa esencialmente judía, el tenor de sus dirigentes, como Santiago, denominado «el Justo» incluso por los no cristianos por su exacto cumplimiento de la Ley, no permite suponer cambio ninguno respecto a su posición hacia el Estado. Tampoco lo tendría el grupo que recopiló la fuente Q.

El Apocalipsis ha mostrado un panorama parecido, pues es un exponente claro de la tendencia judeocristiana dentro del cristianismo. Hemos visto que el autor insta a sus lectores a no participar en la vida del Imperio: lo mismo que el pueblo antiguo de Israel había padecido bajo el yugo violento de asirios, caldeos y seléucidas, del mismo modo el nuevo y definitivo Israel —los cristianos— no debía tener parte alguna en las exigencias religiosas y sociales del Imperio. Domiciano era el infame Nerón redivivo; Roma la gran prostituta, y el Imperio, la Bestia, que a instigación de Satanás se constituye en el adversario, anticristo, por excelencia de Jesús y su pueblo. Se impone la resistencia, la no participación ni siquiera en el entramado económico del Imperio (Ap 13,17), incluso la aceptación de la muerte por no convivir y adorar a la Bestia. El anhelo de estos cristianos era la destrucción del Imperio, junto con el mundo presente para que se instaurara por fin el reino de Dios, creándose la nueva Jerusalén en el marco de un nuevo cielo y una tierra nueva (Ap 19-22). Es imposible hallar postura más encontrada y hostil frente a la estructura del Imperio romano.

Otro panorama totalmente distinto presenta la comunidad helenística, sobre todo la paulina. Como ya hemos apuntado (pp. 271 y 297), una de las aportaciones de Pablo consistió en introducir en el cristianismo, ayudado por concepciones de talante gnóstico, un sentido radicalmente espiritualista y ultraterreno. La sabiduría que él predicaba «no era de este mundo» (1 Cor 2,6), sino un misterio oculto que Dios preordenó antes de los siglos. El mundo material es malo, en cuanto caído y sometido a las potencias demoníacas; el hombre sólo puede salvarse por la acción interior del Espíritu. Esta devaluación absoluta de lo material en la vida humana entraña un grave pesimismo en lo que respecta a la situación del ser humano en este mundo: es un pasajero en un mundo eminentemente satánico, es como un extranjero en una cultura y un orden social carentes de valor en sí.

Esta radical devaluación del mundo será el soporte de una consideración de la política o de la participación en la vida del Estado

como algo ajeno, y será también el sustento de una actitud de huida interior, absolutamente conformista. Esta actitud se pone de relieve en primer lugar en el ámbito social, respecto al cual Pablo aconseja la más absoluta resignación ante las estructuras vigentes en el Imperio, por ejemplo, la esclavitud, jamás cuestionada. En esta perspectiva se explica bien que Pablo formule el principio de obediencia casi absoluta al orden y al poder civil establecido: se trata de mostrar una aceptación conformista de la situación mundana, reflejada aparentemente en la más dócil y absoluta sumisión al Estado, aunque en el fondo no sea más que indiferencia consecuente a una falta de interés. «Sométanse todos a las autoridades constituidas, pues no hay autoridad que no provenga de Dios, y las que existen por Dios han sido constituidas. De modo que quien se opone a la autoridad, se rebela contra el orden divino, y los rebeldes se atraerán sobre sí mismos la condenación» dice el Pablo de Romanos (13,1-2).

Para las autoridades romanas los discípulos de Pablo serían súbditos ideales —todo lo contrario de lo que debieron ser Jesús y sus más inmediatos seguidores— y extraordinarios por lo sumisos, aunque carecían en verdad de todo impulso verdadero interior para participar realmente en la vida del Imperio. La literatura postpaulina que sigue las huellas del Apóstol comparte las mismas ideas que su maestro. Las Epístolas Pastorales predican también la aceptación de los principios paulinos de sumisión y obediencia a las autoridades. Leemos en la Carta a Tito: «Amonéstales que vivan sumisos a los magistrados y a las autoridades, que les obedezcan y estén prestos para toda obra buena» (3,1). La segunda y tercera generación paulina irá consolidando este talante social y político respecto al Imperio, que poco a poco, a lo largo de los siglos III y IV, se irá conformando en un cuerpo sólido de doctrina. La antigua tesitura de Jesús y sus discípulos se va acomodando con rapidez a las realidades del Imperio helenístico-romano. Así el autor de la primera Epístola de Pedro, quizás en realidad un discípulo de Pablo, cuando se propone fortalecer a sus lectores ante la dureza de los tiempos de persecución, desalienta a la vez todo intento de resistencia activa. El autor exhorta sin equívocos a la estricta sumisión al emperador y sus gobernantes... «Por amor del Señor estad sujetos a toda institución humana; ya al emperador como soberano; ya los gobernadores como delegados suyos... tal es la voluntad de Dios» (2,13-15).

Así, a lo largo de los diversos estratos del cristianismo del primer siglo tal como se muestra en el Nuevo Testamento observamos una evolución muy rápida respecto a las relaciones con el Estado, encar-

nado en el Imperio romano. En Pablo y en la literatura postpaulina se afirman los fundamentos de la ideología conservadora del Nuevo Testamento gracias a su sistema de apoyo, directo o indirecto, a los poderes constituidos. En un tiempo no muy lejano y cuando la venida del mesías se aleje definitivamente del horizonte inmediato, el cambio se hará más perceptible: de haber sido en origen el grupo de los seguidores de Jesús radicalmente antagónico a todo lo romano, la religión cristiana pasará en tres siglos a ser la base y el sustento del Imperio.

EPÍLOGO

El Nuevo Testamento es como conjunto ideológico uno de los grandes monumentos del espíritu humano. Con razón ha sido calificado como una «maravillosa catedral» cuyos materiales son los elementos de su teología y religiosidad. Su grandeza se percibe más nítidamente cuando se contempla el imponente y complejo arco de su pensamiento dentro de las coordenadas del siglo I y en el devenir formado por los casi cien años que duró su composición. Cada pieza aislada, cada obra de las que componen este mosaico, adquiere así en la consideración histórica global una dimensión aún más monumental.

Sin embargo, ninguna de las ideas teológicas del Nuevo Testamento, consideradas aisladamente, es original. La teología de este *corpus* no es un meteorito de una revelación única y especial descendida de una vez del cielo, sino que es el producto de la historia teológica, social y literaria anterior a él. Por eso es tan importante el rastreo, aunque somero, de los sistemas de ideas religiosas y filosóficas anteriores al cristianismo que forman la primera parte de este libro. Pero el ensamblaje de las piezas dentro del Nuevo Testamento, el conjunto final o resultado, es profundamente original dentro del marco de la religiosidad del siglo I. El cristianismo es como un gran lago al que afluyen aguas de muy diversas procedencias. Dentro de él se mezclan pausadamente, y cuando rebosan para formar un gran río, éste tiene corrientes que son ya diversas a las que entraron en el reservorio primero. Por ejemplo, el Nuevo Testamento supone una sublimación y cambio de valores respecto a los del legado judío que recibe: extensión de la sabiduría, reservada normalmente a los selectos, a las clases bajas, a las mujeres y a los gentiles; ampliación por una parte del concepto de santidad y pureza al pueblo todo y, por otra, una menor o ninguna insistencia en los preceptos de la pureza ritual; una

inversión profunda en la valoración de la riqueza y la pobreza, y una ampliación del concepto de pueblo elegido a toda la humanidad.

El Nuevo Testamento es un producto de la historia eclesiástica que unió en un solo libro una multitud de obras nada sencillas para formar un todo. La diversidad misma de sus piezas en sí complejas fundamenta su riqueza y su complejidad final. Una visión completa del Nuevo Testamento sólo se consigue contemplándolo con ojos de historiador, pues la exégesis —la recta interpretación— es ante todo historia. Extraer cualquier obra del Nuevo Testamento de la mentalidad y la problemática religioso-filosófica-social del Mediterráneo oriental del siglo I de nuestra era significa no comprenderla. A lo largo de la historia del cristianismo se ha cometido continuamente la misma equivocación de sacar de su contexto al Nuevo Testamento, lo que ha conducido a fatales errores de interpretación. Lo mismo ocurre hoy día cuando se hace decir continuamente, en sermones u obras de teología, a Jesús o a sus seguidores cosas en las que jamás habrían pensado. Toda acomodación de las ideas del Nuevo Testamento al mundo de hoy ha de empezar por comprender exactamente qué es lo que se dijo en aquel contexto o qué quiso transmitir el autor de cada obra en su momento.

Un ejemplo claro es el debate de la helenización del cristianismo cuyos inicios se sitúan en la época de los Padres Apologetas (mediados del siglo II) o un poco después con la exégesis de los Alejandrinos, Clemente y sobre todo Orígenes. Este planteamiento es un desenfoque histórico, puesto que la helenización del cristianismo comienza con su nacimiento mismo. El judaísmo del que nace ya estaba profundamente helenizado. A ello se añade el que en los inicios mismos, cuando empiezan las formulaciones teológicas serias del cristianismo con Pablo de Tarso, cuando éste presenta su mensaje sobre Jesús al efervescente «mercado» religioso del siglo I, lo hace envuelto en el ropaje ideológico del vocabulario y conceptos de las religiones del momento y con una terminología tomada de la atmósfera gnóstica que entonces imperaba. El cristianismo que muestra el Nuevo Testamento es ya profundamente helénico y profundamente judío en el acto mismo de su concepción. Ignorar este hecho es no entenderlo.

El Nuevo Testamento que hoy tenemos se ha transmitido a lo largo de una tortuosa peripecia documental. Es también un producto de la historia, y en concreto de la historia de la transmisión de sus textos. No poseemos los originales que salieron de las manos de sus autores. Aunque estamos bastante seguros de que lo que ahora editamos como Nuevo Testamento se parece mucho al producto

original: también este resultado es un acto de la historia. Depurar las corrupciones del texto y sus múltiples variantes es tarea hercúlea aún no terminada. La variedad misma del texto a nuestra disposición incita a la modestia a la hora de afirmar la absoluta verdad de una interpretación.

Cada escrito del Nuevo Testamento es la bandera de una escuela teológica entre las consideradas «ortodoxas» a mediados del siglo II. Frente a las variaciones, a veces grande, en los detalles hubo un consenso. La formación del canon consistió en admitir en el seno de la Gran Iglesia los escritos programáticos de las principales corrientes teológicas, que mostraran una cierta unidad con el conjunto, la regla general de la fe. Pero ello supuso la consagración de una enorme diversidad dentro del cristianismo. El Nuevo Testamento, bien considerado, encierra la lección de la pluralidad. La formación del canon, al solidificar en un conjunto escritos tan variados, significó más bien un espaldarazo a la pluralidad de confesiones cristianas que una llamada a la homogeneidad.

El Nuevo Testamento es el testimonio de una gran construcción teológica que reinterpreta la figura y la misión de una figura histórica, Jesús de Nazaret. Pero al analizar esta reinterpretación de un modo global, como lo hace esta *Guía*, se cae en la cuenta del salto teológico que supuso lo que fue esta figura y lo que de ella se dijo que fue, posteriormente. Esta *Guía* ayuda a confirmar la existencia de este salto ideológico —una nueva noción de mesianismo, la divinización de Jesús y la construcción de una cristología en torno de él y la constitución de la Iglesia— y de su importancia trascendental. Sobre todo corrobora que el edificio teológico que se construye a lo largo de un siglo de reflexión (más o menos desde el 30 al 120/130 d.C.: muerte de Jesús - conclusión de la última obra del Nuevo Testamento, la segunda Carta de Pedro) es el producto directo de las primeras reinterpretaciones de Jesús. No es indiferente para la teología llegar a saber con certeza histórica y moral que Jesús y su pensamiento religioso se enmarcaron en unas determinadas coordenadas y no en otras.

Una de las grandes tareas que tiene ante sí la teología del siglo XXI es encarar el problema del hiato entre lo que fue Jesús y lo que de él se dijo. El credo de la Iglesia tiene poco que ver con el credo del Jesús histórico y eso debe ser explicado claramente en las clases de teología. Se ha dicho que al Jesús de la historia le habrían resultado absolutamente aceptables los tres primeros versículos del credo actual, pero que le habrían desconcertado los veinticuatro restantes. El estudio de la llamada «cristología implícita» es un camino ya emprendido

para explicar este fenómeno, pero creemos que no es bastante. Ante los resultados de la investigación histórica del Nuevo Testamento que pone de relieve toda su imponente y novedosa ideología respecto a Jesús es necesario, hoy más que nunca, aclarar por qué esto es así. Ésta será la única y noble manera de construir un cristianismo actual sobre la base de una comprensión recta del Nuevo Testamento y sobre la verdad que la investigación histórica impone.

BIBLIOGRAFÍA BÁSICA

Esta bibliografía es selectiva: se citan sólo los textos que han ayudado en la confección de este libro.

1. *Texto base utilizado*

Nestle-Aland, *Novum Testamentum graece*. Textum graecum post Eberhard et Erwin Nestle communiter ediderunt Barbara et Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini, Bruce Metzger, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, [27]1984.

Aland, K., *Synopsis Quattuor Evangeliorum. Locis parallelis evangeliorum apocryphorum et patrum adhibitis edidit K. A.,* Württembergische Bibelanstalt, Stuttgart, [8]1967.

2. *Textos complementarios*

Apócrifos del Antiguo Testamento I-VI. Edición de A. Díez Macho, Cristiandad, Madrid, 1984-. A partir de la segunda edición, editores A. Díez Macho y A. Piñero.

Biblioteca de Nag Hammadi. Textos gnósticos I-III. Edición de A. Piñero, Trotta, Madrid, 1997 ([2]2000), 1999 ([2]2004), 2000.

Textos de Qumrán, Edición de F. García Martínez, Trotta, Madrid, 1992 ([5]2000).

3. *La llamada «fuente Q»*

Kloppenborg, *Q.*, *El Evangelio desconocido*, Sígueme, Salamanca, 2005.

Robinson, J. M., P. Hoffmann y J. S. Kloppenborg (2002): *El Documento Q en griego y español*. Con paralelos del Evangelio de Marcos y del Evangelio de Tomás. Edición española a cargo de S. Guijarro, Sígueme, Salamanca, 2002.

4. *Traducciones al castellano del Nuevo Testamento*

La *Biblia de Jerusalén*, Desclée de Brouwer, Bilbao, con sucesivas ediciones y modernizaciones a partir de 1969. La versión española de los textos está realizada a partir de los originales hebreo, arameo y griego (texto masorético y Nestle-Aland), pero la crítica de los textos, las notas, títulos, subtítulos e introducciones están traducidos de la edición francesa, *La Bible de Jérusalem*, publicada por investigadores de École Biblique de Jérusalem, dirigida por los dominicos. Las notas contienen un comentario esencial, pero válido, que son la expresión y síntesis de los resultados, quizás hoy superados, de un siglo de investigación católica.

Nueva Biblia Española, dirigida por L. Alonso Schökel y J. Mateos, Cristiandad, Madrid, 1975, con sucesivas reediciones. Probablemente la más interesante de las actuales por su concepto actualizado de la traducción y porque está basada en profundos estudios filológicos y literarios.

La Biblia, de la Editorial Católica, Madrid, comenzada por J. M. Bover y F. Cantera en 1947 y luego revisada en 1975 por M. Iglesias González y un grupo de colaboradores (C. Carrete, N. Fernández Marcos, G. Bravo, A. Sáenz-Badillos). Es la única edición española con notas críticas a los textos hebreo, arameo y griego. Esta versión procura la literalidad, con un lenguaje duro y a veces poco brillante, pero con interpretaciones muy de fiar.

Sinopsis de los Evangelios:

J. Alonso y A. Vargas-Machuca, *Sinopsis de los Evangelios*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 1996.

Ayudas a la traducción del Nuevo Testamento:

Zerwick, M., *Analysis Philologica Novi Testamenti Graeci*, Roma [3]1966. Versión inglesa en 2 volúmenes de 1979 por M. Grosvenor. Versión española de A. de la Fuente, Verbo Divino, Estella, 1998.

5. *Introducciones al Nuevo Testamento y a la literatura cristiana primitiva*

Brown, R. E., *Introducción al Nuevo Testamento,* Trotta, Madrid, 2002.

Conzelmann, H. y A. Lindemann, *Arbeitsbuch zum Neuen Testament,* J.C.B. Mohr, Tübingen, [6]1982.

Köster, H., *Introducción al Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca, 1988.

Kümmel, W. G., *Einleitung in das Neue Testament,* Quelle & Meyer, Heidelberg, [18]1973.

Lohse, E., *Introducción al Nuevo Testamento,* Cristiandad, Madrid, 1975.

Marxen, W., *Einleitung in das Neue Testament*, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, [3]1964, Gütersloh.

Perrin, N., *The New Testament. An Introduction*, Harcourt Brace Jovanovich, New York, 1974.
Segalla, G., *Panoramas del Nuevo Testamento*, Verbo Divino, Estella, 1989.
Vielhauer, Ph. *Historia de la literatura cristiana primitiva*, Sígueme, Salamanca, 1991.
Wikenhauser, A. y J. Schmid, *Einleitung in das Neue Testament*, Herder, Freiburg Br., ^{6}1973.

6. *Teologías del Nuevo Testamento*

Bultmann, R., *Teología del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca, 1997.
Schelke, K.-H., *Teología del Nuevo Testamento*, 4 vols., Herder, Barcelona, 1975-1978.
Schnackenburg, R., *Neutestamentliche Theologie. Der Stand der Forschung,* München, 1963.

7. *Sobre la historia de las ideas en el Nuevo Testamento*

Aguirre Monasterio, R., *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana*, Desclée, Bilbao, 1987.
Montserrat Torrents, J., *La sinagoga cristiana*, Trotta, Madrid, 2005.
Piñero, A., «Del Jesús histórico a Pablo de Tarso. La cuestión del fundador del cristianismo», en E. Muñiz y R. Urías (eds.), *Del Coliseo al Vaticano. Claves del cristianismo primitivo,* Fundación Lara, Sevilla, 2005, 89-136.
Puente Ojea, G., *Ideología e historia. La formación del cristianismo como fenómeno ideológico*, Siglo XXI, Madrid, ^{6}2000.
Theissen, G., *La religión de los primeros cristianos. Una teoría del cristianismo primitivo,* Sígueme, Salamanca, 2002.
Trocmé, E., *L'enfance du christianisme*, Noésis, Paris, 1997.
Versnel, H. S., «La muerte de Jesús como acontecimiento de salvación: influencias paganas en la doctrina cristiana», en E. Muñiz y R. Urías (eds.), *Del Coliseo al Vaticano*, cit., 33-56.

8. *Para entender el Nuevo Testamento*

Aranda, G., García Martínez, F. y Pérez Fernández, *Literatura judía intertestamentaria*, Verbo Divino, Estella, 1996.
Grundmann, W. y J. Leipoldt, *El mundo del Nuevo Testamento* I-III, Cristiandad, Madrid, 1973.
Klauck, H.-J., *Die Umwelt des Urchristentums* I-II, Kohlhammer, Stuttgart, 1995-1996.
Kümmel, W. G., *Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme*, Freiburg Br., ^{2}1970.

Piñero, A., *El Nuevo Testamento. Introducción al estudio de los primeros escritos cristianos* (en colaboración con J. Peláez), El Almendro, Córdoba, 1995. La versión inglesa, *The Study of the New Testament. A Comprehensive Introduction*, Deo Publishing, Leiden, 2003, presenta una bibliografía puesta al día, sobre todo lo aparecido en lengua inglesa.

Piñero, A., *Orígenes del cristianismo*, El Almendro, Córdoba, ^{2}1995.

Piñero, A., «Los manuscritos del mar Muerto y el Nuevo Testamento», en J. Trebolle (ed.), *Paganos, judíos y cristianos en los textos de Qumrán*, Trotta, Madrid, 1999, 287-318.

Schürer, E., *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús* I. *Fuentes y marco histórico*, Cristiandad, Madrid, 1985 (edición revisada por G. Vermes, F. Millar y M. Black).

Trebolle, J., *La Biblia judía y la Biblia cristiana*, Trotta, Madrid, 1993, ^{3}1998.

Gnosis

Piñero, A. y J. Montserrat, «Introducción General» a *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi. Tratados filosóficos y cosmológicos*, Trotta, Madrid, ^{2}2000, 19-126.

Canon y texto del Nuevo Testamento

Aland K. y B., *Der Text des Neuen Testaments*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, ^{2}1989.

Campenhausen, H. Fr. von, *Die Entstehung der christlichen Bibel*, Mohr, Tübingen, 1969.

Kümmel, W. G., «Notwendigkeit und Grenze des neutestamentlichen Kanons, en E. Käsemann, *Das Neue Testament als Kanon*, Göttingen, 1970, 67-70.

McDonald, L. M., *The Formation of the Christian Biblical Canon,* Peabody, ^{2}1995.

Metzger, B. M., *The Text of the New Testament*, Oxford, ^{2}1976, 261ss.

Piñero, A., «Cómo y por por qué se formó el Nuevo Testamento. El canon neotestamentario», en A. Piñero (ed.), *Orígenes del cristianismo*, El Almendro, Córdoba, ^{2}1995, 339-400.

Métodos histórico-críticos: Historia (Crítica) de las formas y de la redacción

Rohde, J., *Die redaktionsgeschichtliche Methode. Einführung und Sichtung des Forschungsstandes,* Hamburg, ^{2}1968.

Zimmermann, H., *Los métodos histórico-críticos en el Nuevo Testamento,* BAC, Madrid, 1969.

Estudio sociológico del Nuevo Testamento

Aguirre, R., «El método sociológico en los estudios bíblicos»: *Estudios Eclesiásticos* 60 (1985), 305-331.

Aguirre, R., «La Sagrada Escritura y el método sociológico», en *Actas del VI Simposio de Teología Histórica. 14-16 de noviembre de 1990,* pp. 89-109.

Holmberg, B., *Sociology of the New Testament,* Fortress, Minneapolis, 1990.

Tidball, D., *An Introduction to the Sociology of the New Testament*, Exeter, 1983.

El Jesús histórico

Bornkamm, G., *Jesús de Nazaret*, Sígueme, Salamanca, ^{5}1996.

Elliott, J. K., *Questioning Christian Origins*, SCM Press, London, 1982.

Gnilka, J., *Jesús de Nazaret,* Herder, Barcelona, 1993.

Meier, J. P., *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico* I, II 1-2, III, Verbo Divino, Estella, 2001ss.

Schlosser, J., *El Dios de Jesús*, Sígueme, Salamanca, 1995.

Theissen, G. y A. Merz, *El Jesús histórico*, Sígueme, Salamanca, 1999.

Vermes, G., *Jesús el judío*, Muchnik, Barcelona, 1973.

Vermes, G., *La religión de Jesús el judío*, Anaya-M. Muchnik, Madrid, 1996.

Vidal, S., *Los tres proyectos de Jesús y el cristianismo naciente*, Sígueme, Salamanca, 2003.

9. *Evangelios sinópticos y Hechos*

Bovon, F., *El Evangelio según san Lucas* I-III, Sígueme, Salamanca, 2004.

Bultmann, R., *Historia de la tradición sinóptica*, Sígueme, Salamanca, 2000.

Fitzmyer, J. A., *El Evangelio según san Lucas* I-III, Cristiandad, Madrid, 1986-1988.

Gnilka, J., *Evangelio según Marcos* I-II, Sígueme, Salamanca, 1986-1987.

Luz, U., *El Evangelio según Mateo* I-III, Sígueme, Salamanca, 2001s.

Mateos, J. y F. Camacho, *El Evangelio de Marcos. Análisis lingüístico y comentario exegético* I-III, El Almendro, Córdoba, 1993-2004.

Piñero, A. (ed.), *Fuentes del cristianismo. Tradiciones primitivas sobre Jesús,* El Almendro, Córdoba, 1993.

Puente Ojea, G., *El Evangelio de Marcos*, Siglo XXI, Madrid, ^{2}1994.

Rius-Camps, J., *De Jerusalén a Antioquía. Comentario lingüístico y exegético de Hch 1-12*, El Almendro, Córdoba, 1989.

Rius-Camps, J., *El camino de Pablo a la misión de los paganos. Comentario lingüístico y exegético de Hch 13-28*, Cristiandad, Madrid, 1984.

10. *Evangelio de Juan y Cartas*

Brown, R. E., *El Evangelio según Juan* I-II, Cristiandad, Madrid, 1979.

Brown, R. E., *Evangelio y epístolas de san Juan,* Sal Terrae, Santander, 1973.

Mateos, J. y J. Barreto, *El Evangelio de Juan. Análisis lingüístico y comentario exegético*, Cristiandad, Madrid, 1979.

11. Corpus *paulino*

Bornkamm, G., *Pablo de Tarso,* Sígueme, Salamanca, 1997.

Gnilka, J., *Pablo de Tarso,* Herder, Barcelona, 1987.

Maccoby, H., *Paul and Hellenism,* SCM Press, London, 1991.

Sánchez Bosch, J., *Escritos paulinos. Introducción al estudio de la Biblia* VII, Verbo Divino, Estella, 1998.

Vidal, S., *Las cartas originales de Pablo*, Trotta, Madrid, 2002.

12. *Hebreos y Epístolas católicas*

Becquet, G., *La carta de Santiago*, Verbo Divino, Estella, 1996.

Cothenet, E., *Las cartas de Pedro*, Verbo Divino, Estella, 1987.

García del Moral, A., *Carta a los hebreos y cartas católicas,* PPC, Madrid, 1973.

Knoch, O., *Carta de Santiago*, Herder, Barcelona, 1969.

Vanhoye, A., *El mensaje de la carta a los Hebreos*, Verbo Divino, Estella, 1990.

13. *Apocalipsis*

Contreras Molina, F., *El Señor de la vida. Lectura cristológica del Apocalipsis,* Sígueme, Salamanca, 1991.

Prévost, J.-P., *Para leer el Apocalipsis*, Verbo Divino, Estella, 1994.

Roloff, J., *The Revelation of John*, A/F, Minneapolis, 1993.

GLOSARIO

ADOPCIONISMO: Doctrina teológica sobre Jesús/Cristo: éste es un hombre normal, pero es adoptado como hijo por Dios en un momento determinado de su vida, normalmente en el momento de su bautismo.

APARATO CRÍTICO: Conjunto de variantes selectas de los manuscritos que se imprimen a pie de página en las ediciones científicas del Nuevo Testamento.

APOLOGÉTICA: Género especial de literatura de tipo defensivo o propagandístico. Su interés consiste principalmente en presentar la literatura (judía o cristiana) en la mejor de las luces posible, de modo que o bien se defienda de los ataques o bien sea un imán poderoso que atraiga a las gentes a la religión.

CANON: Norma o regla (del griego *canón*, a su vez procedente del fenicio, caña o regla que servía para medir). Se utiliza para designar la lista de libros aceptados como sagrados (canónicos) por las diversas confesiones cristianas.

DIATRIBA: Esquema o artificio retórico por el cual el que expone o escribe se imagina enfrente a un adversario que le va poniendo dificultades y que él resuelve.

DIDACHÉ: Del griego, «doctrina/enseñanza».

DOCETAS / DOCETISMO: Doctrina del cristianismo primitivo, según la cual el Salvador, ser celeste, no puede asumir nada material. Su cuerpo es pura apariencia (griego *dokeîn*, «ser en apariencia»); no es consistente ni real. La encarnación verdadera según los docetas no es posible.

DOXOLOGÍA: Del griego, *dóxa*, «gloria» (en el lenguaje judeocristiano) y *légo*, «decir»: «proclamación de alabanzas». Normalmente se trata de una fórmula de bendición a Dios Padre, a Jesús como Hijo, y al Espíritu Santo.

ESCATOLOGÍA / ESCATOLÓGICO: Del griego *éschaton*, «el final». Doctrina sobre los «novísimos» o postrimerías del hombre: muerte, juicio, infierno o gloria.

HELENÍSTICO: Perteneciente a la época de expansión de la cultura griega/helénica que comenzó con las victorias de Alejandro Magno (muerto en el 323 a.C.). Esta cultura se extendió por todo el Oriente y sus ideas filosóficas y religiosas tuvieron gran influencia en Israel mucho antes

del nacimiento del cristianismo. El helenismo incluye cronológicamente también los dos primeros siglos del Imperio romano.

HERMENÉUTICA: Del griego *hermeneús*, «intérprete, traductor». Ciencia o teoría de la interpretación de los textos y práctica de ella.

JUDAÍSMO RABÍNICO: Aquél que sobrevive a la derrota ante Roma en el año 70 d.C., a la destrucción del Templo y de muchas instituciones judías. Su estructura mental es fundamentalmente una herencia del fariseísmo (con exclusión positiva de otros grupos, como los saduceos), centrado en la piedad interior y el cumplimiento de la Ley. El culto al Templo es sustituido por la asistencia a la sinagoga y el estudio de las Escrituras.

JUSTIFICACIÓN: «Ser declarado justo ante el tribunal de Dios». Se emplea sobre todo en el *corpus* paulino como doctrina acerca de cómo el hombre pasa del estado de pecador al de justo o salvado.

KERIGMA: Del griego *kéryx*, «heraldo», «proclamación de un heraldo». Se emplea para la proclamación del Evangelio y del conjunto de la doctrina del cristianismo primitivo.

PARENESIS/PARENÉTICO: Del griego *paraínesis*, «exhortación». Todo lo relativo a la exhortación moral.

PARUSÍA: Del griego «presencia». El cristianismo emplea el vocablo para referirse a la venida o presencia de Jesús como juez al final de los tiempos.

PATRIPASIANISMO: Doctrina teológica según la cual el Padre participa de algún modo de los sufrimientos de Jesús/Cristo durante la pasión.

PENTATEUCO: Voz griega que significa literalmente «cinco instrumentos o cinco murallas». Se refiere metafóricamente a los cinco primeros libros de la Biblia, que la tradición atribuía a Moisés (Génesis, Éxodo, Levítico, Números y Deuteronomio). Estos libros constituyen el núcleo de la Ley o la *Torá*.

PERÍCOPA: Del griego *pericopé*, «corte». Dícese de un trozo o sección, «corte», de un texto sagrado destinado a la lectura pública o al estudio.

PNEUMÁTICO: Voz derivada del griego *pneuma*, «espíritu». Pneumático es sinónimo de «espiritual». A éste se contrapone el *hílico* (del griego *hýle*, «materia») o material, que carece del Espíritu.

PROSELITISMO: Afán de conseguir adeptos para una religión. En griego *prosélito* significa «el que se acerca a». El proselitismo judío es una realidad que se deduce del conjunto de las fuentes antiguas. Los autores modernos no dudan de este fenómeno; sólo se cuestionan su extensión o amplitud. Este proselitismo disminuye drásticamente después de la primera guerra judía (66-70) sobre todo a consecuencia de la aniquilación de Jerusalén y del Templo.

SETENTA / LXX: Traducción de la Biblia hebrea al griego iniciada en Alejandría en torno al 270 a.C. siendo rey de Egipto Ptolomeo II Filadelfo. La traducción comenzó por la *Torá* o Ley (los cinco primeros libros de la Biblia), se prolongó durante siglos y no concluyó hasta el siglo I d.C.

SINCRETISMO/SINCRÉTICO: Del griego *syncretismós*. Literalmente significa «fusión ('conurbación') de diferentes aldeas de Creta en una ciudad única». Traslaticiamente: mezcla de ideas religiosas, unas veces consciente, otras inconsciente.

SINÓPTICO: Textos, en concreto los de los tres primeros evangelios, Mateo, Marcos, Lucas, que se pueden leer ayudándose de una «sinopsis» (literalmente «visión de conjunto» en griego). En las sinopsis los Evangelios se editan en columnas paralelas, de modo que los pasajes análogos puedan contemplarse a la vez.

TALMUD: Amplio comentario judío en muchos volúmenes y en dos versiones (una hecha en Jerusalén; otra, en Babilonia) a las sentencias de los primeros rabinos conocidos (en torno al cambio de era y hasta el siglo II/III d.C.; a su vez, estas primeras sentencias están reunidas en una colección que se llama la Misná) sobre la interpretación de la ley de Moisés. Su lengua es el arameo (con secciones en hebreo). Se trata de discusiones legales o de historias edificantes de rabinos que incitan a la piedad.

TEOCRACIA: En griego: dominio de Dios. Se trata de un régimen político en el que el Estado se rige por una ley divina y sus funciones están controladas por los sacerdotes o representantes de la divinidad.

TORÁ: Voz judía para designar el conjunto de la ley de Moisés. Está contenida en los cinco primeros libros de la Biblia (v. Pentateuco).

ÍNDICE ANALÍTICO

ÍNDICE GENERAL

Segunda Parte

JESÚS DE NAZARET, FUNDAMENTO DEL NUEVO TESTAMENTO

Tercera Parte

EL COMIENZO DE LA REINTERPRETACIÓN DE JESÚS. PABLO DE TARSO